千年十大思想家丛书

易杰雄 主编



20世纪末，英国广播公司（BBC）举行第二个一千年最伟大思想家的网上评选活动，世界各国所有人士均可参加投票，一个月后评选揭晓，评出千年十大思想家。哲学家、数学家笛卡尔名列第八。

RENE' DESCARTES

近代西方哲学之父

笛卡尔

刘自觉 著

安徽人民出版社

千年十大思想家丛书

易杰雄 主编

RENE' DESCARTES

近代西方哲学之父

⑧

笛卡尔

刘自觉 著

安徽人民出版社

责任编辑　张　旻　　　　装帧设计　唐　悦

图书在版编目(CIP)数据

近代西方哲学之父笛卡尔/刘自觉著．－合肥：安徽人民出版社，2001.1
(千年十大思想家)
ISBN 7－212－01883－X

Ⅰ．近… Ⅱ．刘… Ⅲ．笛卡尔，R.(1596—1650)－传记 Ⅳ．B565.21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 00078 号

千年十大思想家丛书
易杰雄　主编

近代西方哲学之父笛卡尔

刘自觉　著

出版发行　安徽人民出版社
地　　址　合肥市金寨路 381 号九州大厦　邮编　230063
发 行 部　0551－2833066　0551－2833099(传真)
E － mail　ahp0208@sina.com
经　　销　新华书店
照 排 厂　合肥市中旭制版有限责任公司
印　　刷　安徽新华印刷厂
开　　本　850×1168　1/32　印张 10.5　字数 231 千
版　　次　2001 年 2 月第 1 版　2001 年 2 月第 1 次印刷
标准书号　ISBN 7－212－01883－X/K·492
定　　价　18.00 元
印　　数　00001－05000

有思想巨人，才有国家富强。

谁想得少，谁犯错误就多，谁进步就慢。一个人是这样，一个民族、一个国家也是这样。

目　录

有思想巨人　才有国家富强

——代总序

易杰雄

随着科学技术在经济增长中的贡献率的不断加大，人们越来越清楚地认识到，当今世界国与国之间的竞争，表面上看是综合国力的较量，但归根到底是知识总量、人才素质和科技实力的竞争，实质是创新的竞赛。

然而，怎样才能有许多重大创新的不断涌现，现代科学技术的飞速进步呢？

1953 年，天才的物理学家、伟大的思想家爱因斯坦在总结中国为什么没有近代科学，而西方的近代科学却发展飞快时指出："西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础的，那就是西方哲学家发明的形式逻辑体系（在欧几里德几何中），以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系（在文艺复兴时期）。在我看来，中国的贤哲没有走上这两步，那是用不着惊奇的。令人奇怪的倒是这些发现（在中国）全部做

出来了。"[1]

有人不同意爱因斯坦这一说法，理由是中国在科学技术方面也曾在全世界领先过1000多年。我觉得这与爱因斯坦的上述结论并不矛盾：中国古代的科学属于经验科学——如四大发明，是在逻辑的东西和系统实验不发达的情况下可以作出的。而近现代科学没有这两个前提是不行的。

在这里，特别值得我们注意的是，爱因斯坦没有把一个国家的科学技术落后归罪于政治家对其不重视，也没有责怪企业家缺乏远见，未能加大对科技事业的风险投资，甚至没有怪罪科技工作者创新能力差，而认为这是由于该国的哲学家、思想家未能为社会提供好的思维方式和正确的价值取向。

这种说法尽管有不少值得商榷之处，如上述几方面与一个国家科学技术发展之间的关系，把逻辑仅仅归结为形式逻辑等。但我认为，他强调哲学家、思想家对科学技术的发展、社会进步的重大作用，方向无疑是正确的，而且这一思想也是很深刻的。

从认识的形成来说，当然是先有实践，后有认识（这只是大致上讲，因为实践本身就包含着认识，是受思想支配的）。但从认识的指导作用来看，方向则相反，有了正确的认识总要用于指导实践，认识在一定条件下反过来决定实践的内容、方式和过程。不用说，在认识指导实践过程中，原有的思想、认识和理论不符合实际，不完善的地方，在新的实践过程中会不断地暴露出来，及时得到纠正、补充、完善和发展。但旧唯物主义者和经验主义者们不懂得这个道理。在他们看来，没有实践哪有认识？思想、理论怎么能走到实践前面去？这些人的错误在于不知道历史过程、事物的发展是有规律的，是一个前后有联系的过程，而规律在一定条件下是反复出现重复起作用的。所以，从实

① 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1976年版，第574页。

践中获得的、只要是具有普遍性的，关于历史过程、事物发展的本质的规律的正确认识，它对以后的新的实践就具有指导作用。也正因为如此，人类的认识活动才有必要和有意义。这也是马克思主义哲学与一切旧哲学的主要区别之一。马克思说过：以往的“哲学家们只是用不同的方式**解释**世界，问题在于**改变**世界”[①]。恩格斯也曾经说过：“正像在十八世纪的法国一样，在十九世纪的德国，哲学革命也作了政治变革的前导。”[②]这就是说，思想、观念并非都是消极地追随历史，它们可以、也应当超越时代。

过去讲，“不怕做不到，就怕想不到”。这句话夸大了人的实践能力，有主观主义、唯意志论倾向的问题。但其中也包含着一定的真理性。这就是：要想做到，首先必须想到。其实，爱因斯坦的论述与恩格斯的下述思想只是表达上的不同：“一个民族要想站在科学的最高峰，就一刻也不能没有理论思维。”[③]一个民族哺育出来的大思想家、大哲学家，是这个民族理论思维的领头羊，他们的见解如能获得尊重，他们的创新思想如能被付诸实施，对社会无疑会起到一种巨大的牵引作用。任何一个国家科学技术的繁荣、社会的飞速发展，无不是对其有大思想家、对能理性行动的奖赏；而一个国家所以会停滞不前，无不是对其由于缺乏大思想家，或不尊重他们，以为有了权就有了真理，为所欲为，愚蠢地瞎折腾的惩罚。人类近代以来的历史发展就一再地在证明这一点：谁想得少，谁犯错误就多，谁进步就慢。一个人是这样，一个民族、一个国家也是这样。有思想巨人，才有国家富强！

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1965年版，第8页。
② 《马克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1965年版，第305页。
③ 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1972年版，第29页。

日本学者汤浅光朝在英国著名科学家贝尔纳和丹皮尔研究成果的启发下，对达姆斯特和赫旁萨编的《科学技术编年表》上所记载的1501—1950年间的重大科学成果做统计学研究，把凡是重大科学成果数超过同期世界总数25%的国家，称之为“科学活动中心”，把保持其为“科学活动中心”的时期叫做“科学兴隆期”。由此他发现，近代以来，科学活动中心，在世界上发生过这样五次大转移：

1540—1610年，意大利

1660—1730年，英国

1770—1830年，法国

1810—1920年，德国

1920— 美国[①]

其实，如果把这些国家“科学兴隆期”前后的历史联系起来加以考察就不难发现，除了科学技术在世界上占领先地位外，他们在思想、观念上，也给人类提供了大量新的、影响深远的东西；政治、社会状况也曾一度成为全球关注的热点；经济活动也在一个时期内是全世界最出色的。由于这些原因，在一个时期内，它们曾先后是世界上最具影响力的国家，从这个意义上，也可以把它们称之为“世界的中心”。

这些“世界中心”形成的历史，清晰地展示出这样一条共同的道路：社会生产力发展到与原有的旧体制再也不能相容的地步时，一场大的思想运动逐步掀起，涌现出一大批为新时代奠基的思想巨人，他们以各种形式批判旧制度、旧思想，宣传新观念、新主张，为社会的继续进步、为新社会的诞生寻求道路，探索方法，制造舆论。深刻的思想运动，导致人们观念的根本改变。接

---

① 陈文化著：《科学技术发展计量研究》，中南工业大学出版社1992年版，第231－232页。

着进行政治变革，推翻旧的政治制度，建立新的与社会进步方向一致的社会政治制度。政治变革的成功，又推动了科学、技术的进一步蓬勃发展，最终导致经济的空前繁荣。

意大利由于是第一个由中世纪向新时代转变的国家，它当时面对的封建势力太过强大，强大的封建势力不容许它走自己的路，联合起来反对它，因此它所走的道路尚未达到典型的形式。即便如此，这样的一般趋势也初步表现了出来。

14 世纪，在生产力发展、城市兴起、封建制度由于成了社会进步的严重桎梏而逐渐解体的基础上，意大利首先爆发了一场历时 300 年、声势浩大、广泛而又深刻的思想运动，这就是后来征服了全欧洲、至今在世界上仍有广泛影响、在当时使意大利成了世界文化中心的文艺复兴运动。文艺复兴运动是资产阶级的思想解放运动，“这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革”[①]。由于在当时它反映了社会进步的要求，利用了许多反映人类要求进步的共同心声的口号，所以，它在一定程度上也具有全人类的、因而也是永恒的意义。当时“是一个需要巨人，而且产生了巨人，在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代”。一大批思想巨匠，如“文学三杰”——但丁、彼特拉克、薄伽丘；“艺术三杰”——达·芬奇、米开朗基罗、拉斐尔；人文哲学家、自然哲学家、政治思想家、教育家——瓦拉、皮科、彭波那齐、布鲁诺、库萨的尼古拉、马基雅弗利。他们以哲学上的变革为先导，高举“世俗文学”和“现世艺术”的大旗，高喊人文主义的口号，以“人”为本反对以“神”为中心的世界观，认为追求快乐和享受是人的本性和权利，是社会发展的动因。他们以尘世需要和情欲的论点对抗中世纪的禁欲主义，以个性自由发展的思想对抗封建专制和教会独裁。所有这

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 445 页。

些思想在他们的文学和艺术作品中或哲学、教育等著作中体现出来，有力地打击了封建意识，动摇了神学统治，使人们的思想从封建神学中解放了出来，为人类自身的智慧和才能的发展开辟了广阔的前程。尤其是达·芬奇，更是一位空前的、举世无双的天才。他不仅是天才的思想家、艺术家，还是那个时代最卓越的科学和工程技术天才。达·芬奇已经认识到："醉心于实践，不要科学的人，好像一个没有舵或指南针上了船的舵手，他永远搞不清究竟漂向何方。"因此他提出，"科学是统帅，实践是士兵"[①]。库萨的尼古拉、列奥纳多、布鲁诺更是划时代的大哲，他们不仅有着鲜明的唯物主义立场（虽然在当时常常不得不用泛神论的形式来表达），而且有着丰富的辩证法思想，尤其可贵的是在认识论方面已经远远超出前人所能达到的高度，从而为人们观念的根本改变——由中世纪的世界观向近代世界观的转变提供了前提。如库萨的尼古拉提出了认识有三个阶段的思想，认为理性接近真理就像内接多边形接近圆那样，可以无限地接近，但永远也不会重合。在政治思想方面，马基雅弗利已经认识到物质利益是社会生活的主要推动者。他除在《论李维》一书中宣传共和国的统治形式外，还在《君主论》中以古代军事和政治史作基础阐述了如何获得并掌握权力。他使政治开始成为科学，是历史哲学的奠基人之一。而康帕内拉更是空想社会主义的先驱者。

这一庞大的思想巨人群体掀起的伟大思想运动，直到1527年拿破仑入侵、罗马陷落才在意大利宣告结束。但它使教会的独裁被彻底摧毁，封建专制制度从根本上被动摇，在人类历史最早实现了新的统治方法，使意大利成了近代欧洲的长子，并让人

① ［苏］B. B. 索柯洛夫著：《文艺复兴时期的哲学概论》，北京大学出版社1983版，第210页。

们的观念有了根本的改变，使人们在发现客观世界的同时也发现了自己，从而为征服自然，建立新的、公正的社会制度，为科学技术的发展、经济的繁荣奠定了坚实的基础。

特别是这个时期带有机械唯物主义倾向的自然哲学的产生和发展不仅把自然科学从神学教义1000多年的窒息中解救出来，还给它提供了通过实验、经验与理论相结合认识自然的方法。所以，意大利出了像达·芬奇、路加·帕乔里、吉罗拉莫·卡尔丹诺、尼古拉·塔尔塔里亚、哥白尼、伽利略等一大批科学巨星，在数学、物理学、化学、医学、天文学等一系列领域取得了许多重大成果，于1540年成为世界科学活动的中心，科学兴隆期一直保持到1610年。正如恩格斯所说："在中世纪的黑夜之后，科学以意想不到的力量一下子重新兴起，并且以神奇的速度生长起来。"[①]

科学技术的发展又推动了生产力的进步，当时意大利的商业和航运业在世界上都是最发达的，农业和手工业也非常有名。最后终于使意大利完成了政治制度的根本转变并进入发达国家的行列。

欧洲各国交通方便，联系密切，相互影响大。英国在意大利文艺复兴思潮的冲击下，也涌现出了许多划时代的大思想家，如著名的空想社会主义者莫尔，被马克思誉为"英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖"的培根，把培根的唯物主义经验论系统化的霍布斯和详细地论证了这一思想的洛克，像莎士比亚这样的世界文学巨星，等等。他们一方面为新生资产阶级的上台制造舆论，一方面为科学和生产的发展探寻方法。培根大力反对寄生的封建贵族，主张建立以中小贵族和商业资产阶级为支柱的君主专制政体。他全力倡导科学，强调经验－实验的方

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第280页。

法对真正科学地认识自然的重要性，还进一步发展了归纳法，提出了如何从人的理智中清除伪相的学说。

在长期的思想舆论准备之后，通过1640—1688年的革命，英国资产阶级取得了政权。

取得了政权的新兴资产阶级顺应历史，发展科学，抓经济建设。当时的英国政府率先批准成立了皇家学会等学术活动中心，以推动科学技术发展。这时牛顿、哈维、耐普尔等划时代的科学巨人和大发明家瓦特等应运而生。1660年，英国成为世界科学活动中心，其兴隆期达70年之久。这期间，各种纺纱机、织布机和蒸汽机纷纷被发明出来，因此，英国出现了大机器生产和专业化生产。

科学高潮引起了经济高潮。1760—1830年，英国进行产业革命，1800—1880年，英国为世界经济中心。1870年，它的工业产值占世界工业生产总值的比率高达32%。科学技术进步与经济的繁荣也为英国的海外殖民地扩张创造了前提，从此英国开始了所谓的"日不落"国的历史。

文艺复兴后，法国在17—18世纪又爆发了启蒙运动。一大批思想巨人——伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗、卢梭、笛卡尔等群星灿烂。他们由鼓吹改良，进而到主张革命。笛卡尔在他的哲学体系中也为人类认识世界提供了重要的演绎法。在文学方面也出了国际泰斗、后期文艺复兴的文学三杰之一——拉伯雷。他们都是人文主义思想的"弄潮儿"、新时代的旗手。

思想运动过后是1787—1799年间反反复复的几次大革命，最后资产阶级取得统治权。这时科学在法国也取得了长足的进步，涌现出了像拉格朗日、拉普拉斯、近代化学之父拉瓦锡等大批卓越的大科学家。法国于1770年成为世界科学活动中心，为期60年。从1820年起法国进行产业革命，法国的社会生产力蓬勃发展，1850—1890年经济进入高潮期，19世纪60年代法国工

业产值仅次于英国，居世界第二位。

路德及其领导的、爆发于16世纪上半叶的德国、也是欧洲大陆上规模最大和影响最深的宗教改革运动，反对教会干涉世俗国家，力图建立一个适合资产阶级口味的廉价教会，实质上是资产阶级与封建主的第一次大决战。在启蒙运动走向尾声后，随着康德、黑格尔、马克思等思想巨人的相继出现，世界思想中心又转移到德国。接着德国于1830—1850年间爆发了资产阶级革命，与此同时，德国出现了雅可比、高斯等世界一流大数学家，欧姆这样的世界著名物理学家和发展农业急需的肥料技术的有机化学家李比希，特别是德国还出了世界闻名的集科学家、工程师和企业家于一身的西门子、克虏伯等这样一些奇才、全才。1810年，德国成为世界科学活动中心，进入科学兴隆期，为期90年。在科学高潮和资产阶级革命的推动下，德国进行了产业革命（1850—1880年），率先发明了实用型的发电机，实现了电气化，引起了第二次技术革命。德国只用40年时间就完成了英国140年完成的工业化过程。接着出现了经济发展的高潮期（1880—1920年）。当时德国的煤炭、钢铁、化学，特别是有机合成工业在世界上都是遥遥领先的。1910年，德国工业总产值仅次于美国，居世界第二位。

美国是一个移民国家，它的很多公民是从欧洲大陆去的，而且其中有很多是受欧洲文艺复兴和启蒙运动的影响、思想激进的持不同政见者。此外，与欧洲各国不同，美国的资本主义是在未遇到强大的封建势力的阻挠下较为顺利地发展起来的，而且前面已有英、法、德等国为它趟了路子。美国的资产阶级不必考虑受封建国家、君主、教皇等超乎个人之上的力量的限制和旧传统的束缚，能利用先行资本主义各国的经验，自由放任地去追逐个人的成功与发展。即便如此，美国也于1829—1870年期间爆发了亦称新英格兰文艺复兴的文艺复兴运动。在这一运

动中涌现出了霍桑、梅尔维尔、惠特曼和南方巨匠爱伦·坡等一大批有影响的大作家和大思想家。他们积极提倡对宗教、国家和社会实行改革，主张废除农奴制，对社会变革起了推动作用。这个时期史称“改革时期”。随之南北战争的爆发，全国统一。国家统一后，美国十分重视全力发展科学、技术和生产。美国独立战争后的宪法中，明确提出了有关科学技术的方针。美国的历任首脑都十分重视科学技术。其中，有的本人就是科学家，如本杰明·富兰克林和杰弗逊。在他们的领导下，美国对开发研究经费的投入不几年就翻了一番。仅二战期间，美国研究开发经费就从 1 亿多美元剧增到 15 亿美元（去年已经接近 2500 亿美元）。先后出现了像埃利·惠特尼、贝尔、爱迪生和福特等科学家、发明家。美国于 1860—1884 年进行产业革命，依靠吸引英国的资本和技术，一跃成为世界的技术中心，使工业迅速发展，并于 1890 年成为经济大国。在这个基础上，又于 20 世纪 20 年代成为世界科学的带头羊。美国不仅设法完成、完善了欧洲的钢铁、化工和电力三大技术，发展了汽车、飞机和无线电技术这三大发明，还领先进行了包括原子能、计算机、空间技术、微电子技术在内的第三次技术革命。高新技术的研究与开发，导致了高新技术产业群的形成和发展。70 年代以来，美国又领导了一场以微电子技术和基因重组技术为特征的世界范围的技术革命，形成了一个以信息技术为先导，包括新材料、新能源、航天和海洋等技术为内容的高新技术体系，并于 80 年代后期迅速产业化、商业化。因此，在世界上，美国在科学、技术、经济等领域一直遥遥领先。值得指出的是，在美国的发展过程中，大思想家起了巨大的作用。除了上面提到的外，与欧洲大思想家们对他们的影响也有关。其次，美国本土人士从皮尔士、詹姆士到杜威及其实用主义思潮的作用也是十分巨大的。此外，两次世界大战，特别是希特勒排犹，使许多世界级的大思想家、大科学家都

曾到过美国,或短期访问、讲学,或长期留居,如罗素、爱因斯坦、费米、霍克海默、普利斯特列等,他们也为美国的持续繁荣立下了汗马功劳。美国在遭到经济危机严重打击后,罗斯福实行“新政”时就在某种程度上吸取了马克思主义的不少思想。如赈济失业者,政府对国民的福利和社会保障承担责任,容许工会活动,等等。

其实,何止近代如此,古代一些曾经称雄世界的国家,哪一个不是由于它出现过世界级的思想巨人?!就以我们自己为例,由于出现过孔子、孟子、老子等一大批思想家,出现了百家争鸣的思想活跃时期,使古老的中国顺利完成了由奴隶制向封建制的过渡。当时与社会进步相一致的封建统治者,为了缓解社会矛盾,比较重视教育、科学技术和发展生产,使中国从公元前3世纪开始,教育和科学得到迅速发展,一直是古代世界的科学与教育中心。自秦汉始,到唐宋达到高峰,四大发明中的三大发明都是这个时期作出的。中国古代的“农、医、天、算”四大实用科学成就当时在全世界也是领先的。这些科学技术有力地推动了中国古代农业的发展和经济的繁荣,使中国在世界上领先了1000多年。由于中国繁荣强大,吸引了不少国家派人来中国学习,唐朝时,仅留学长安的日本留学生就多达500~600人。这期间中国也出了一大批世界著名科学家。如研究地震预报、发明地动仪的张衡,研究历法和圆周率的祖冲之,对天文、律历和医药都很有研究的沈括,研究治水的郦道元,等等。众所周知,我国改革开放前后,自然、社会、人文条件并无明显变化,改革开放这些年,所以能成为我国发展最快的一个时期,还不是由于有了邓小平理论的指引,使全党打破了教条主义的思想禁锢,解放了思想,通过认真研究认识了世界和中国的实际情况,实事求是地制定出了适合现阶段中国的发展战略、路线和方针政策?!

每当社会处于重大变革的时期,先进观念为清除社会弊端、

开辟其继续发展的道路指明方向，对社会发展起决定性的反作用显得特别突出。过去社会的重大变革几百年甚至几千年才发生一次，因此，先进观念的重大意义、大思想家的巨大历史作用不易引起人们的重视。如今，社会发展的节奏越来越快，重大变革一个接着一个，先进观念的决定性反作用几乎成了一组连续不断的链条，观念更新，大思想家对于社会进步的意义也越来越明显了。

恩格斯说得好："一个民族要想站在科学的高峰，就一刻也不能没有理论思维。"[①]一个国家要想站到世界的前列，更是一刻不能没有理论思维，在科学成了技术进步、生产力提高的决定性前提的今天，尤其是这样。一个民族，一个国家，没有思想巨人，就犹如一个人没有健全的头脑，没有灵魂。它就不可能走上正确的发展道路，就找不到符合国情的正确路线，就制定不出科学的发展战略，就不可能有现代化科学技术高度发展。一句话，就不可能走快速发展的道路、使经济无比繁荣、走到世界的前列，它永远只能是二等国家。这，就是整个近代史给我们的启示。

英国广播公司（BBC）1999 年 9 月在世界范围内，在网上评选 1000 年来最伟大的思想家，结果马克思、爱因斯坦等人得票居前 10 位，其中没有中国人。不用说，这种评选的科学性是相对的，如中国思想家因语言文字方面的原因，他们的思想在世界上传播受到限制；中国人口虽多，但拥有电脑、能上网参加这一评选活动的人数毕竟有限；而且，外国一些参加投票的人对人类 1000 年以来的思想史也未必真正了解，等等。但如果从思想家给人类提供新思想、新方法的多少及其深刻程度，是否有自己独特的体系和其传播的广度与推动社会文明进步的程度的角度

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1972 年版，第 29 页。

看，应当说这一评选结果基本还是公正的。这次评选的结果也向我们表明:有思想巨人,才有国家富强。我们必须实事求是地承认，近1000年特别是近500年来，欧洲和美国的发展速度是很快的。而我国,在日益剧烈的国际竞争中,直到党的十一届三中全会以前，总的趋势是不断走下坡路。这种情况确与这期间我国出的世界级的思想大师太少，就是有一些，也因种种原因，他们的新思想未能得到应有的尊重,无法在社会上广为传播,更不可能付诸实践有关。15年前,美国出版的《世界名人辞典》和英国《人民年鉴手册》(1985年出版）在全世界评选人类有史以来的最伟大的思想家，荣居前十名的就有中国的孔子。而孔子出现以后中国在全世界至少领先了1000多年。

大思想家的出现要有许多条件，除了深刻改造自然和社会的伟大实践,宽松的政治环境,适宜的社会文化土壤和善于向别人学习的精神外，还有赖于整个民族崇尚理性的价值取向和整体水平较高的理性思维能力。

在我看来,有思想巨人，才有国家富强。今天，我们国家百废待兴,缺这个少那个,最缺的是理性,最缺的是大思想家。所以,作为一个哲学工作者,为了中华民族的腾飞,为了21世纪能真正成为中国的世纪，总想在为我国出大思想家方面做些工作。我先后主编《世界十大思想家》和《现代世界十大思想家》,目的就在于提高广大读者乃至整个民族对理性思维的兴趣，提高全民族的理论素养，其中特别是广大青少年的理论兴趣和修养。体育要从娃娃抓起，崇尚理性的精神和对理论的兴趣也必须从小培养。如今我们正强调教育改革要由应试教育向素质教育转变，而帮助青少年学会分析问题，正确进行抽象、概括、推理，学会独立思考，提高他们的理性思维能力，这是一个人非常重要的素质，它直接关系到我们这个民族未来在激烈的国际竞争中的兴衰。

大思想家们的著作，大多都比较艰深难懂。要缺乏起码的理论素养的人一下子就去读它们,不仅会有困难,而且会对理论产生畏惧心理。而大思想家们的传记，不仅要交待他们一生最主要的理论贡献，还会尽可能地讲清他们这些成就是如何作出的和他们思想发展的内在逻辑。除了他们激动人心的新思想，还会对他们高尚的精神境界和丰富多彩的人生的其他方面有所交待。这样,传记就要比原著生动、丰富、容易读。读思想家们的传记,不仅可以让你懂得许多重要的大道理,而且能教会你如何正确地思考,帮助开发你的智力。从这个意义上讲,思想家们的传记是帮你开启进入其理论大门的钥匙，是帮助你深入到他们的理论宝库中去的桥梁。

1999年，英国广播公司（BBC）评选1000年来最伟大的思想家的结果公布后，全国先后有7家出版社几乎是同时请我为他们主编这套丛书,出于上述理由,最后我答应组织力量撰写这些思想家的传记。

这些伟大的思想家，每一个人就是一座丰富的思想宝库。不少研究者多少年甚至一辈子研究某一巨匠都未必能进入其堂奥,对他们的理解需要时间。另外,从来就没有历史,历史就在现实中。特别是这些思想巨人,其思想是远远超出其时代,具有永恒的普遍意义的。不站到时代的高度，是很难阐发出其所包含的深意的。

学者与出版工作者是一致的,都考虑社会效益。但严肃、郑重的学者又与出版工作者有不同，前者恨不得对一个问题研究了再研究,哪怕是一辈子只写一本书甚至是有独到见地、能传世的一篇文章就满足了。而出版工作者除了考虑社会效益，还不得不面对市场，考虑时效。这就使我们这些撰稿人只能做到时代容许我们做到的了。不过，相信凡读了这套丛书的人定会感到,我们这些作者和编者的态度是认真的,对社会、对读者是严

肃的、负责任的。

由于我们这些作者受外语水平、图书资料、思想水平和时间的限制，尽管其中不少作者就是搞这方面的教学和科研的，在写作过程中也尽了最大努力，整套书稿不尽如人意之处还甚多。我作为本丛书的主编是以诚惶诚恐的心情同意这套书付梓的。这实在需要祈求这些思想大师本人和广大读者谅解。

最后，要再三声明的是，这套丛书的写作，作者们主要还是利用国内外前辈学者和当代同仁的研究成果，没有广大翻译工作者的辛勤耕耘，要写出这样的东西是不可想像的。在此我代表全体作者向这套丛书写作参考、利用了他们成果的中外专家和翻译家致以最衷心的谢忱！

这套丛书在迟迟才交稿的情况下，没有安徽人民出版社的同志们夜以继日地紧张工作，要在这短短的时间内问世，也是绝对不可能的。在此，我代表全体作者向他们致以深深的谢意！

承蒙几家出版社的信赖，请我出面组织这套丛书，最后我把书稿给了安徽人民出版社，在此，我再次请有关出版社的领导和编辑同志谅解。

易杰雄

2000年初冬于北京三励斋

前　言

易杰雄教授让我写笛卡尔，我就爽快地答应了。原以为是件很容易的事，可是写着写着就写不下去了。我意识到，自己似乎在触摸着一颗伟大的灵魂，那灵魂大得让我不敢去触摸。好在有前辈的译著和研究成果，于是我就在他们的指点下，一点一点地写了下去。

17 世纪是个理性的时代，是需要变革已经在变革、急待创造也正在创造的时代。一批巨人应运而生，笛卡尔首当其冲，与弗兰西斯·培根一起开时代之先河。培根说：知识就是力量！那力量震得地动山摇。笛卡尔说：我思故我在！他为人类设置了认识的“支点”，然后就用理性的杠杆，把世界和上帝撬得老高老高。伟人就有这样的气魄！

笛卡尔生而不幸，自幼丧母。母亲留给他一副病弱的身体，又外加了一份绝顶聪明。他个不高、貌不美，脸色苍白、咳嗽不止，性格内向、才思敏捷。与家人不很和睦，好在继承了一笔丰厚的遗产，使其能够天马行空、独往独来、笑傲江湖。

他是在欧洲最好的学校读的书，结果却越读越糊涂。于是他就决定读世界这本“大书”。

他喜欢数学且有扎实的基本功。怀疑、思考、创造，先解析几何之父，后近代西方哲学之父。当然，他还是一个不幸夭折的私生女之父。

他是一个女人的情夫，是两个女王的“教父”，是三个国家

的公民,是诸多精英的朋友。

他对宗教是那样的虔诚,对科学是那样的痴迷,对哲学是那样的精道,对生活是那样的乖巧。

他说,我得死,可我的灵魂不能死。于是就蘸着心血把他的灵魂镌刻在历史那本大书上。

漫漫黄沙,化尽了人间多少恩怨情仇。想当年金戈铁马,挥洒千般武艺、万种风情。到如今,谁与我?数风流!

作　　者

2000年8月27日记于陋室

第一章　你从哪里来?

1. 大幕初起

人生犹如一场戏,你方唱罢我登场。戏台搭起来,锣鼓敲起来。大幕拉开来,人物走出来。

时间:1596—1650 年

地点:法国—荷兰—瑞典

人物:笛卡尔

14—16 世纪, 意大利是欧洲文化的中心, 在这个历史舞台上,上演了波澜壮阔的文艺复兴运动;17 世纪,这个欧洲文化中心的舞台就转移到了法国。

法国位于欧洲西部, 其领土在地图上看像个六边形, 所以, 人们又把法国称为“六角国”。它三面环水,西濒大西洋,西北濒临英吉利海峡和多佛尔海峡,东南濒临地中海。法国西南以比利牛斯山脉为界与西班牙接壤, 东部以汝拉山和阿尔卑斯山与瑞士、意大利相连,东北与德国、卢森堡和比利时接壤。面积 55. 16 万平方公里,海岸线全长 2700 公里,人口 5850 万。

法国是个湿润的国家,地势东南高西北低,西部和西北部主要是平原, 巴黎盆地是法国最大的平原; 南部沿海一带, 为亚热带地中海型气候,举世闻名的“蓝色海岸”就在这一区域;“温和的海洋性气候,从西到东,由北向南,使气温巧妙地逐渐变化,使

土地各有特点，各有用处”。“加龙河流域和塞纳河流域土地肥沃；南方土地深厚温热；北部冲积土多而厚和塞拉河、卢瓦尔河、加龙河深入内地，罗纳河和莱茵河贯串国界。”[①]“法国具有欧洲大陆多样化的地形特征，全境分为三大地质区：1. 以古老山脉为骨架组成的地块，包括阿尔登山地、孚日山脉、中央高原和阿摩里卡丘陵；2. 北部和西部平原，其中北部巴黎盆地是法国最大的平原。西部有卢瓦尔平原，西南部有阿基坦盆地；3. 南部和东南部年轻山地，包括比利牛斯山、汝拉山和阿尔卑斯山。比利牛斯山绵延450公里，是法国和西班牙的天然分界。汝拉山脉靠近瑞士边境，阿尔卑斯山脉西段在法国境内”[②]。

法国是个多民族的国家，最早出现在法国海岸的是腓尼基人，时间是公元前1000年，大约到公元前600年左右，希腊人开始移民法国，与此同时，法国人的祖先克尔特人也从中欧移居法国，罗马人就把这块居住着多数克尔特人的地方称为“高卢”，当地的居民称为“高卢人”。公元前58年，凯撒征服高卢，并使其罗马化。公元4—5世纪，莱茵河东岸日耳曼民族中的一个部落——法兰克人，入侵高卢并建立政权。当时还有一些民族居住在高卢，如布列塔尼、把斯克、佛来米、布尔马尼、科西嘉等民族，在历史的沧桑巨变中，各民族在共同的生活中逐渐形成“法兰西民族”。“法兰”，在拉丁语中是“勇敢、自由”的意思，这也在一定意义上代表了法国人的精神。

提起法国，我们脑海里就想起巴黎的不夜城、爱菲尔铁塔、巴黎的时装、浪漫女郎、戴高乐将军、巴黎公社、拿破仑大帝等。法国人是“伊壁鸠鲁的信徒，享乐实惠、绝色佳酿、良辰美景、花草风月”，这只是法国人的一个方面，法国人还有另一个方面，

① [法]简皮埃尔·米盖尔：《法国史》，商务印书馆1985年版，第4页。
② 《简明不列颠百科全书》第2卷，中国大百科全书出版社1985年版，第821页。

那就是“最讲节制，最讲分寸，最讲精神思想的作用”①。在近代，盛行于法国的沙龙是激发和交流思想的园地，法国的思想家更是粲若星辰：笛卡尔、伏尔泰、卢梭、萨特、巴尔扎克、普鲁斯特、罗丹等，我们这里要说的正是一位创世纪性的人物，被称为近代哲学之父、解析几何之父的笛卡尔（1596 年 3 月 31 日—1650 年 2 月 11 日）先生。

我们不妨把历史的镜头推向他的那个时代，那是我们这位思想巨人的活动舞台。

笛卡尔生活在 16 世纪末至 17 世纪 50 年代，当时的法国正处在矛盾重重、四分五裂和动荡不安的时代。当时的矛盾主要集中在：天主教与新教之间的矛盾、中央和地方之间的矛盾、国王和教会之间的矛盾、国与国之间的矛盾。当时天主教徒占法国人口总数的 90%，而自 16 世纪下半叶，法国新教徒家庭有 27 万多个，新教多集中在法国南部，且有许多贵族和地方首脑参加，如当时成为胡格诺派（加尔文教）的贵族约占全国贵族总数的 2/5。这些资产阶级和大批小贵族联合在一起，极力赞成宗教改革，进行着反王室的斗争。旧教派多集中在巴黎和法国北部，他们的利益和地位与王室政权紧密相连，因而这些新贵族和“穿袍贵族”始终维护王权和他们的既得利益，共同的利益把他们联合在王室及亲信周围。“教士统帅军队，当时司空见惯，不足为奇”，为捍卫自己的领地和世俗利益，这些主教们“都曾披挂上阵，亲自作战”②。波旁王朝（1589—1792）时期，亨利四世颁布了南特敕令（1598 年 4 月 13 日），在一定程度上缓解了新、旧教派之间的矛盾，但教派间的冲突依然存在。亨利四世在位不久便遇刺身亡，路易十三时代，经历了一个母后垂帘听政时期。

---

① 罗芃、冯棠、孟华：《法国文化史》，北京大学出版社 1997 年版，第 4 页。
② [法]伏尔泰：《路易十四时代》，商务印书馆 1982 年版，第 26－27 页。

路易十三执政后，任命红衣主教为首相，整顿朝纲，中央和地方间的矛盾又开始激化，“这种闹纠纷和闹党派的劣根性从宫廷传到边远小城”。“几乎王国全部村社都有武装。几乎人人都表现出决斗的狂热。”[①]国与国的矛盾，“法国当时与瑞典、荷兰、萨休依和葡萄牙结成联盟”，“对德意志帝国和西班牙进行一场”长达30年之久的两败俱伤的战争。

关于30年战争，我们还得稍微介绍一下，因为笛卡尔的后半生都是在这场战争的背景下度过的。笛卡尔生活在一个战乱的年代，他出生时(1596)，36年(1562—1598)的宗教战争已近尾声，此后国内的各种大大小小的战争一直不断，1617年笛卡尔参军，第二年就爆发了30年(1618—1648)战争。这场战争的起因是发生在德意志的布拉格的“掷窗事件”。1618年5月23日，捷克封建主的新教派把皇帝委派的总督从布拉格城堡的窗户扔了出去，从而掀起了具有反哈布斯堡王朝性质的捷克起义(1618—1620)，这成为30年战争的导火索。

连年的内外战争，使法国四分五裂、内忧外患，经济、文化都很落后。据法国思想家伏尔泰在其历史名著《路易十四时代》一书中记载，当时“法国国内的通衢大道年久失修，盗匪经常出没骚扰。巴黎街道狭窄，铺砌马虎，垃圾遍地，令人作呕，劫贼充斥”。当时法国的思想文化界充斥着迷信、巫术和占星家，连国王就位、法官断案都与迷信有关，“法兰西民族陷于愚昧无知之中，那些自以为不是平民百姓的人也不例外”。

我们通过这些零零星星的记载，可以大致了解笛卡尔生活的时代背景。我们的主人公笛卡尔先生，就是在这样的历史舞台上，演出了他人生的悲喜剧。

1596年3月31日，在法国南部土伦省(今属安德尔－卢瓦

---

① [法]伏尔泰:《路易十四时代》,商务印书馆1982年版,第29页。

尔省）莱依镇，诞生了一个小男孩，他的名字叫：勒内·笛卡尔（Rene´ Descartes）。谁也没有想到，正是这个体质孱弱的小孩，将会成为一个世界级的伟大哲学家、数学家和科学家，还被冠之以“世界近代哲学之父”和“解析几何之父”的头衔。他一生所取得的辉煌成就，既是所有法国人的骄傲，更让这个小镇熠熠生辉。为了纪念这位伟大人物，这个小镇由此就更名为“笛卡尔-莱依镇”。

笛卡尔的家庭是个贵族家庭，祖上从南边的普瓦蒂埃迁移而来，祖父和曾祖父都是医生，父母都是当地的名门贵族，且有许多产业。父亲若亚金·笛卡尔任布列塔尼地方议会的议员，在莱依镇拥有一份相当可观的地产。母亲勒内·白乐霞是布列塔尼名门闺秀，在普瓦蒂埃拥有一块小庄园。在佩隆，母亲留给笛卡尔一份产业，所以，笛卡尔自小就被家人称作“佩隆”。父亲去世后，笛卡尔从他父亲那继承了一笔可观的遗产，他把地产卖掉再投资，每年可得到6000~7000法郎的收入，这就为他今后专注于科学研究提供了必要的物质保证。

笛卡尔是这个家庭中第三个孩子，他的哥哥叫比埃尔·笛卡尔，姐姐叫安娜·笛卡尔。据笛卡尔回忆说，在他出生不到2个多月，母亲因生理失调引起肺病，不幸去世[1]。这对体质本来就很虚弱的笛卡尔来说更是雪上加霜，他的生命面临垂危，就连医生都宣布不可救药了。幸亏有位好心的护士，在她的悉心照料下，笛卡尔总算是保住了一条小命。不过，他却从他母亲那继承下了面色苍白和干咳的疾病，直到13岁时身体还极度虚弱，20岁时才有所减轻。这段人生的初次经历让笛卡尔铭记终生，因为他的名字Rene´就是“重生”的意思。笛卡尔终身不忘这位

① 笛卡尔的回忆可能有误，他的母亲是在生下他13个月才去世的，期间还生过一个短命的女孩。

好心护士的救命之恩，直到他逝世前还挂念着救命恩人，要给她足够的钱，使她能够过上幸福的生活。

这段初来人世的经历，在笛卡尔的心灵上投下了很厚的阴影，那是他终身也挥抹不去的"胎记"，它就像生命的遗传因子，在他一生中都发着幽暗的光。

后来，笛卡尔的父亲又和一位名叫莫玲的女士结了婚，婚后又给这个家族添了4个男丁。然而在这个孩子满院跑的大家族里，笛卡尔生活得并不快乐。他自小身体虚弱、脸色苍白，生性内向而懦弱，又有干咳的毛病，这在当时就是肺病的症状。而肺病在当时就是不治之症，又易传染，所以，笛卡尔和兄弟姐妹间的关系并不深厚，他像个被冷落的"灰姑娘"，常常离群索居、孤独地面对生活。笛卡尔喜欢一个人静静地思考，经常向父亲提出一些稀奇古怪的问题，他的父亲也发现了笛卡尔这方面的才华，经常用"我的小哲学家"来称呼他，但笛卡尔与父亲的关系也不是很好，据他自称，他是父亲最不喜欢的孩子。有一次，他父亲训斥道："在我的所有孩子当中，我不满意的只有这一个。难道这个离奇的硬要钻牛角尖的儿子必须诞生于世吗？"[①]这些话在大人也许是一时气话，但它却深深地刺伤了笛卡尔幼小的心灵。由于笛卡尔的父亲是布列塔尼地方议会的议员，他大多时间都在外边忙于政务，根本没时间照顾家务和孩子。于是，笛卡尔和他的哥哥、姐姐就在祖父家居住。在那里，他得到其教父和舅父的钟爱，并受到一位保姆的悉心照料和保护。14岁时他的祖母病逝，那时笛卡尔已是寄宿学校的学生了。

童年在一个人的一生中很重要，它是人身体成长、心理发育、性格形成的关键时期，特别是对像笛卡尔这样的天才思想家。他是个注重于体验和自省的人，他后来的生活方式、学术研

---

① 张峰著：《20位西方哲学家个性探密》，北京出版社1995年版，第3页。

究都有着童年的影子。如笛卡尔喜欢清静和孤独、渴望亲情和友情、关注医学和健康等。

从笛卡尔的童年经历中可以看出，性格内向、聪明敏感是笛卡尔的内在天资，这是一个人成才的主观的、内在的条件；家境富有，使他能够摆脱世俗生活的羁绊，专心从事于学术研究。当然，这只是个人成才的必要条件之一，如果从"时势造英雄"的立场出发，笛卡尔的成才还与当时的社会环境有着直接的关系。

16 世纪，由于法国特殊的地理位置，来自德意志、瑞士、意大利和西班牙最富有的商人都云集在第二大城市里昂，并在那里自成一区，建筑自己的官邸和教堂，并定期输入本国的产品：德国人输入武器、时钟和工具，意大利人输入东方产品。在法国国王保护下，法国的传统工业正在走向现代化，尤其是纺织业，还有冶金业、造船业、印刷业等新兴的产业也在发展壮大。伴随着工业的发展，在新经济制度中获利的资产者如银行家、批发交易商等，还有意大利的商人，他们在巴黎创立新时尚，受到豪门的接待，并被皇室封为贵族。为了进入皇室，资产者不仅需要被封为贵族，而且需要文化修养，以便尽快进入上流社会。而资产者全力以赴学文化，不仅带动了出版商和印刷工场的发展，而且也带来了一场新文化运动和人的思想的解放。拉伯雷、蒙台涅、埃拉斯谟、达·芬奇等人的作品在法国备受推崇，而且艺术家本人也成了法国王宫贵族的座上客，受到国王和贵族们的保护和经济上的支持，有的甚至就生活在国王和王公们的宫廷里。文化不仅仅只是一种时尚，更成为社会、特别是上流社会的一种需要。这种社会环境为我们的主人公——笛卡尔先生未来的学习和研究奠定了社会基础。

当年幼体弱的笛卡尔在忧郁、孤独中成长时，他的国家和周围的世界也被一系列的事件所困扰：1598 年 4 月 13 日，亨利四世颁布了被称为"永久性"的南特敕令。信仰自由成了国王和臣

民的一项权利。礼拜自由也较过去显著扩大了，公民平等得到了肯定。这是国王为平息长期困扰国家的宗教纷争而作出的决定，这项决定在一定程度上缓和了基督教和新教之间的矛盾，有利于国家的稳定和发展。1600年，意大利无神论思想家乔尔丹诺·布鲁诺在罗马花卉广场被天主教教皇用火烧死。1602年，国王亨利四世镇压了以比龙为代表的大领主们的暴乱，维护了法国的君主中央集权制。

年幼的笛卡尔管不了这些大事，他常常独自蹲坐在村口的小土坡上，两手扶颌，遥望远方……

2. 远处的小孩走过来

1604年，8岁的笛卡尔比过去健康多了，但身体看上去还有些瘦弱。这年春季，他的父亲决定送他到欧洲当时最著名的学校——拉弗莱舍学院读书。那里有他的一位远方亲戚，名字叫夏莱。他是位著名的学者，也是一位神父，后来还成为这所学校的校长。他对笛卡尔这个时期有较大的影响，被笛卡尔尊称为"第二个父亲"。

拉弗莱舍学院在安茹省（旧建制，今属萨尔特省），学校就设在亨利四世太后曾住过的王府旧址上。学校1603年刚刚建起，主要是培养贵族子弟。最初的规模并不大，仅有100多名学生，教师主要是1594年在巴黎议会上被流放的耶稣会士。该校虽是一所教会学校，但为了迎合社会的需要，曾对课程进行了大胆的调整，增加了人文学科和人文主义方面的教学内容，这在当时还是非常进步的，就连笛卡尔后来也说：他进的是欧洲最著名的学校。

笛卡尔初到学校，并不突出。可是后来，他的聪明和努力终于使他脱颖而出，成了学校的模范生和佼佼者。他的聪明才智

和勤奋努力得到了师生们的认可，就连校长也批给他一个特权：允许这位身体欠佳的学生不上早操和晨课。笛卡尔可没有利用这一特权去睡懒觉，相反，他非常珍惜这一机会，利用难得清静的环境，如饥似渴地读书、思考。这种生活方式渐渐成了他生活的习惯，伴随他的终生。他喜欢在早上醒来时躺在床上沉思冥想，在似睡非睡中沉思，对笛卡尔来说是很重要的。许多年后，他在寄至荷兰的一封信中称，睡眠使他在森林、花园和迷人的宫殿里漫游，醒来时，“我不知不觉地把我白天的白日梦同晚上的梦混同起来；当我意识到我是在醒着时，那仅仅是为了使我的满足感更为完满，使我的感官来分享它，因为我们不会拒绝一个哲学家在不违背自己的良心的前提下可以容许的事情”。很显然笛卡尔找到了一个自我陶醉和幻想的方式。

到1607年，这所学校已增加到1500多名学生，学校当时开设了古典语言、修辞、诗学、数学、伦理学和哲学等课程。共设有5个专业，分别是：文法班、人文学科班、修辞学班、哲学班、伦理学班。笛卡尔在这所学校里共呆了8年半的时间。其中头5年主要学习人文科学，包括：古典文学、音乐、戏剧表演，还有作为绅士的基本训练：骑术和剑术；第六年学习亚里士多德的逻辑学和道德哲学；第七年学习物理学、数学和天文学；第八年学习形而上学，主要是托马斯·阿奎那的哲学和耶稣会士的注释。通过各阶段的学习，以及他对各门课程的态度，我们可以看出笛卡尔在这个阶段思想发展的轨迹。

对古典文学和历史，笛卡尔投注了很大的热情，而且成绩也很出色。他主修了希腊和拉丁语言文学，对古典修辞也很欣赏。他还对古诗有着浓厚的兴趣，常常为诗歌的美好意境而陶醉，有时还模仿一些诗歌来抒情言志，笛卡尔的这一爱好保持终生。据说他晚年还曾写过一本诗集，因失传而无据考察。不过，他后来写的《论音乐》、《论激情》等作品，都能证明他这方面的爱好。

即便是比较抽象、难懂的哲学著作，在笛卡尔的手里也会变得清晰易懂，妙趣横生。

对哲学课，笛卡尔态度就有些矛盾。他是个爱思考的学生，而且又天资聪颖，哲学中的很多问题当然是他很关注的。但是当时的课程设置还是经院哲学的那一套，不仅教学方法落后、繁琐，而且教学内容也是被经院哲学教条化了的亚里士多德哲学和耶稣会士所注释的阿奎那的著作。这些理论不仅落后、繁琐、空洞、乏味，而且根本不能解决生活中的实际问题。尽管拉弗莱舍学院还是所较开明的学校，但老师的个人努力也不可能改变整个哲学的实际状况。我们从笛卡尔对老师的态度上也能看出这个问题。

笛卡尔在学校是个品学兼优的学生，他对老师一向是很敬重的，老师们也很关心这个高才生。但他敬重老师并不一定就喜欢老师教的哲学课，像许多年轻人一样，一旦学会了思考，他就会对自己所学的知识来一次清理。笛卡尔对其所学的哲学抱有怀疑态度，老师们起初对他的态度还能容忍，但到了后来，有几位老师便对他进行了猛烈的抨击和尖锐的批评，这使笛卡尔一生都感到很痛惜。

另外，对哲学的态度，还与笛卡尔的身体有一定的关系。笛卡尔自小身体一直就不很好，这并不符合当时上流社会对年轻男子的基本要求——高雅的仪表和健康的体魄。笛卡尔也没有追求时尚的兴趣，他并不想通过锻炼来改变自己的体魄，他只是把身体的健康寄希望于未来医学的发展，这也是他终生都对医学感兴趣的一个原因。笛卡尔在 1637 年曾写到："拥有健康无疑是人生一切美好事物中最主要的和基础的东西……我确信，一旦我们得到关于疾病和衰老原因的知识，我们就会彻底摆脱身

体和心灵中的无数疾病,也许会摆脱衰老的疾病。"[1]

笛卡尔认为,如果我们对每一个哲学中的实质性问题都陷入空乏的、毫无意义的争论中,而且在教学中"过分追求过去时代事情的人,常常对现在的事情孤陋寡闻"。他不大喜欢当时已经过时的自然哲学,比较喜欢道德哲学,但他所说的"道德",也不同于经院哲学中的道德,而是对世事人生的关注。他反对"学校里教授的思辨哲学",渴望通过自己所设想的"实践哲学"来改造旧哲学。"通过这种实践哲学,我们可以知道火、水、空气、星星、天空和我们周围其他一切物体的威力和运动,他们于我们所知的工匠们的各种手工品截然不同;我们可以像工匠们使用他们的手工品那样使用这种知识——为了所有恰当的目的,因而使我们原本应当成为自然界的君主和主人。"[2]笛卡尔对哲学的态度使我们想起早他之前的"奥康的剃刀"和弗兰西斯·培根所比喻的:不会生育的修女。笛卡尔在后来的《哲学研究》的序言中就明确指出:"要想证明亚里士多德的原理的虚妄性,最好的方法莫过于说,人们在许多年来,虽然研究它们,可是从未因此在知识方面有何进步。"[3]

对旧哲学的失望使笛卡尔把注意力转向他最喜欢的数学上,他希望能在数学中通过简洁明了的概念和严谨缜密的推理找到那种自明的、无可怀疑的确实性,并以此为出发点,推演出确实的真理来。对于数学这门课,母校没让他失望,他在这里"打下的近代数学的根底,比当时在大多数大学里能够获得的根底似乎还强得多"[4]。笛卡尔似乎找到了一种探讨真理的方法和

---

①② [英]约翰·科廷汉著、江怡译:《理性主义者》,辽宁教育出版社 1998 年版,第 11、12 页。

③ 笛卡尔:《哲学研究》,商务印书馆 1959 年版,第XX页。

④ 罗素著、何兆武译:《西方哲学史》,商务印书馆 1986 年版,第 80 页。

评价真理的标准，他要用这种方法和标准对自己头脑中已有的知识进行一次彻底的清算。

1612年8月，笛卡尔8年的学习生涯行将结束，教师对他的评价是："聪明，勤奋，品行端正，性格内向，争强好胜，对数学十分喜爱并具有这种能力。"[①]这些评价是确切的，但它并没有描述这位"小哲学家"内心精神世界的另一面：他是怀着对母校那种正规教育的失望和对新知识的渴望离开学校的。

1612年8月，笛卡尔从拉弗莱舍学院毕业，回到他父亲定居的雷恩市。这位学校的高才生现在面临着一系列考验。

他首先得适应家庭和周围的环境。笛卡尔自幼丧母，童年多在姥姥家度过，因而对家庭一直很陌生。如今他回到家里，就得直接面对家中的亲人。他的父亲是位不得志的律师，常对世事人生发一些无谓的感叹；哥哥是个小官吏，成天为地方上的一些小事忙碌着，注重眼前的名利和小荣誉。尽管这种平庸的小市民的生活与笛卡尔的精神境界格格不入，但他还在尽力地适应着。毕业后的第一年，即1613年，他一直呆在家里，学做一些家务活，如学习驾驭、围栅栏等，但他终究不能融入这个大家庭中，而且这个家庭也不能给他什么特别的影响力。

在未来发展问题上，笛卡尔也面临一些难题。16岁，上学有点大，就业有些小。有人劝笛卡尔的父亲把他送到大学继续深造，可他又怕那里管理严格，笛卡尔自由散漫惯了，不适应学校的管理，最终也拿不到毕业证书。这个年龄正是参军的年龄，他还到一所骑士学校学习，以便能取得参军的资格。这段时间他还一度迷上了击剑，并专门写了《击剑术》。虽然这篇文章也没什么太高的学术价值，而且它也没让笛卡尔成为高明的击剑手，但笛卡尔对剑一直情有独钟，从此他便养成了佩剑出行的

① 姚鹏著：《笛卡尔的天赋观念说》，求实出版社1986年版，第2页。

习惯。

他的父亲认为笛卡尔还不成熟，各方面都有待完善，军旅生涯对他也不合适。于是就想方设法把他送到巴黎，希望笛卡尔在巴黎这个大都市能够增长更多的见识。

巴黎是座美丽的城市，四季花开不谢，一年绿树常青。富丽堂皇的凡尔赛宫、枫丹白露等皇宫御苑是欧洲最具特色的建筑；巴黎大学是欧洲著名的古老学府之一，索邦神学院更是巴黎大学的核心，它们吸引了大批欧洲学子，对欧洲近代文化的发展起了非常大的推动作用；巴黎的沙龙是文学和社交的中心；巴黎还是世界上著名的享乐之都，"梦巴黎"、"巴黎之夜"、"浪漫巴黎"，表现了巴黎生活的另一面。在巴黎，你可以尽情地观景、抒怀，也可以拼命地挥霍、享受。1613 年，17 岁的笛卡尔就来到了这座伟大的城市。

一个年轻人初到大都市，经不住眼前花花绿绿世界的诱惑，年轻的笛卡尔曾一度沉迷于放浪的生活中：出入于各种娱乐场所，与人进行击剑比赛。不过，就是在娱乐消遣中，笛卡尔也没忘记发挥他的数学特长，在诸多的娱乐活动中，他最喜欢数字赌博。由于精于计算、料事如神，他曾多次使庄家倒庄。笛卡尔沉醉在娱乐和享受之中，似乎有些乐不思蜀，毕业时的志向和烦恼都被他抛在脑后。

一个偶然的机会，他与麦尔赛纳神父在巴黎邂逅相遇。麦是笛卡尔在拉弗莱舍学院的同学，高笛卡尔一级。此时，他已加入了小兄弟会，不久将派往里维尔，在教团中教哲学和神学。分别多年，相处异地，两人见了分外亲切，共叙同窗友谊，共话未来理想。这次相见，虽然时间短暂，但对笛卡尔影响甚大，又唤醒了他内心深处的对科学的思考和追求。而且这次相见，也奠定了他们未来深厚友谊的基础。多年后，当笛卡尔定居荷兰，麦尔赛纳神父就成了他联络荷兰和法国的信使和精神纽带。

笛卡尔在巴黎还结识了数学家米多热，两人出于对数学的共同爱好，在一起研究数学问题。

1614 年，笛卡尔似乎已经厌倦了都市的尘嚣繁华，他需要换一个环境，以便为自己的思想寻找一个清静的场所。于是他就在仆人的陪同下，到巴黎郊外的圣日耳曼定居下来，过起了离群索居的生活。这期间，他对音乐很感兴趣，学习研究音乐知识，并写下了他生平的第一本书《论音乐》。在这本书里，他似乎更关心音乐的节奏、和谐及其与数字的关系，他试图想通过音乐来发现数的本质。这使我们想起了古希腊的毕达格拉斯学派，他们就是要通过数的关系来揭示世界的本质。因此，我们不能简单地认为这只是笛卡尔的一时爱好而已，其实，这应该被看作是他哲学思想的一个有机环节，是他试图把数学与哲学结合的一种尝试。

1615 年，笛卡尔遵照父亲的指令，来到普瓦蒂埃大学攻读法律学位。这所大学也是笛卡尔哥哥的母校，他在这里毕业后就到布列塔尼任法官。显然，父亲是希望笛卡尔也能像他的哥哥一样，子承父业，过一个稳定的、殷实的、上等人的生活。

以笛卡尔的聪明才智，在大学取个法学学位是绰绰有余的，他在大学的学习并没什么特别的举动，倒是还在时时关心着科学的进展和他的科学研究。1616 年 11 月，两年的大学生活结束了，他轻松地获得了法学学位。但与此同时，意大利天文学家、物理学家伽利略在罗马宗教裁判所受审的消息却让笛卡尔不寒而栗。也就是在这一年，笛卡尔作出了两个决定，一是要放弃学校和书本知识的学习，要到欧洲各地旅游，用自己的切身感受去读世界这部大书；另一个决定，就是要对人类自身进行研究，以寻找确实而可靠的知识，从中甄别出真理和谬误。

对自己的学生时代，笛卡尔后来总结到："我从孩提时代起就一直在学问的哺育下成长，因为人们让我相信，凭借学问我们

清楚而又准确地知道一切人生有用的东西，所以我渴求获得教育。可是，一当我完成了全部学业，而人们在结束这学业后通常都被接纳进学者行列，我的见解却完全变了。因为我为这么多的怀疑和错误所困扰，以致我似乎觉得，我受教育的结果无非是越来越发现我的愚昧。”对所学的知识表示失望的同时，他还对学校死记硬背、缺少独立判断能力的教学方法表示强烈的不满，他说：“举例说来，即使我们能背记别人已经作出的所有证明，我们也不会成为数学家，除非我们的理智才能使我们能够解决这种困难。即使我们掌握了柏拉图和亚里士多德的全部论证，我们也不会成为哲学家，如果我们没有能力形成对这些问题的可靠判断的话。”①

不满是奋斗的催生剂，如果我们在学校的书本上学不到新知识，那我们就到外面的世界中去寻找。笛卡尔就是抱着这样的信念离开校门的。

3. 学校的青年走出去

中国人有句话叫“读万卷书，行万里路”，原意是指知与行、理论与实践相结合，这句话用在笛卡尔身上也不完全贴切。笛卡尔读了很多的书，但他是在对书中的知识和学校的教学深深地失望的时候，才决定通过旅游读世界这本大书，并试图在对世界的观察中，发现新方法、掌握真知识、解决现实中的实际问题。

用什么方式来周游世界呢?笛卡尔选择了参军。

1617 年 5 月，他来到荷兰的布雷达，以无薪俸的军官投身于奥伦治亲王、拿骚的莫里斯的麾下。奥伦治亲王的父亲威廉

① ［英］亚·沃尔夫著、周昌忠等译：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》，商务印书馆 1997 年版，第 720－721 页。

信仰新教，在他的领导下，推翻了西班牙菲力蒲二世的统治，使尼得兰得以独立。法国为支持反西班牙联盟，号召法国贵族子弟到荷兰等国参军。

笛卡尔为什么要选择军队呢?这可不是中国知识分子“投笔从戎”的那层含义。

首先，从法国国内形势看。笛卡尔自出生之日起，国内的战乱就一直不断，1562 年至 1598 年 36 年间，内外战争遍及全国。天主教和新教首领到处起兵对抗，宗教战争触及每个村落。1589 年，国王亨利四世施展其非凡的政治才能，恢复了和平，并赋予君主制以新鲜血液，即波旁王朝。1600 年至 1602 年通过《巴黎条约》和《里昂条约》，他收复了法国一部分领土，并与瑞士和土耳其等周边国家修好关系。然而哈布斯堡王朝却对法国抱有敌意，因为亨利四世保护新教徒，并鼓励德国的新教徒成立一个与西班牙和奥地利的哈布斯堡的“新教同盟”。再加之法国国王亨利四世此时正爱着远在西尼德兰的孔代的妻子，战争一触即发。1610 年 5 月 14 日，离出征还有两天，亨利四世在马车里被人刺死。按照国王的遗愿，他的心脏将被埋葬于拉弗莱舍教堂内。笛卡尔参加了那场隆重的心脏埋葬仪式，这对笛卡尔不能没有影响。亨利四世去世后，他的儿子路易十三继位，母后玛丽亚·美奇第 (1573—1642) 摄政，法国又陷入内乱之中。玛丽亚一方面镇压内乱以稳定局势，另一方面通过通婚的方式，秘密与西班牙和好。年轻的法王路易十三与西班牙公主结婚，人们纷纷走向大街一睹国王的风采和豪华的庆典，而笛卡尔却躲到自己的小屋里。多年来，他看够了战争、混乱、王朝联姻、宫廷阴谋、暗杀等的政治阴谋和伎俩，他只想避开硝烟尘世，过属于自己的、清静的、有价值的日子。1617 年 5 月，他决定离开祖国，到布雷达去参军。

其次，笛卡尔参军还有他个人的原因。当时，参军是一个贵

族子弟必要的补充，他们以在军队服过役和立过战功为荣。笛卡尔需要一个清静的环境，尽管他已躲到巴黎市郊，但经常还有人找上门来，打扰他的学习和思考。为躲避这些人的纠缠，笛卡尔只好到军队里去；还有，笛卡尔身体不好，又是贵族后裔，在军中享有许多特权，他可以不去前方厮杀，而只是作为一个文职官员在部队里当差。再加之他是一个志愿者，既不贪军功，也不希望得到提升，而且还是个不要薪俸和津贴的军官，生活自然安逸自由。

再次，年青贵族参军也是显示其身份和教养的一件事。据丹纳在《艺术哲学》中记载，在 17 世纪，当时接近君主的大都是些“社会的精华”，他们不仅为了利益而效忠于君主，而且还注重个人的声誉和修养。“他们生性豪侠，自以为出身高人一等，所以行为也非高尚不可。对荣誉攸关的事，他们比谁都敏感。”[①]为了一点面子和荣誉，不惜舍命与人决斗。据记载，仅路易十三王朝，死于决斗的青年贵族就高达 40000 多人。他们认为，出身高贵的人就一定要不怕危险，他们把当兵参战看作像赴舞蹈宴会那样踊跃，在战争中他们勇敢坚强，视死如归，他们觉得只有这样才配得上自己贵族的称号。笛卡尔到部队，也是当时青年贵族的一种时尚，并不是一种无奈的选择。

由此看来，笛卡尔当兵不是为了打仗，他只是希望在部队里寻找一个相对安静的环境。他在部队里，并不热衷于军事，而是想方设法与学者接触，即便到前线，也是关心军械制造和军事工程中的数学应用问题。

摩里斯是位优秀的军事家和学者，他是奥伦治的威廉之子，生于 1567 年，自他的父亲被害后，他就被选为荷兰、西兰岛和乌特勒克等 12 个州的总督。笛卡尔入伍后，这支部队就驻扎在接

① [法]丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社 1992 年版，第 102 页。

近布拉达镇的边境地带。

那年冬天特别寒冷，又由于法国和荷兰是盟国，两军签署了和平条约，边境一直很安静。和平环境使笛卡尔在这里获得了4年消闲的时光。他利用这个难得的时间进行科学的研究和探索。我们知道，摩里斯本人就是一个学者，在他的周围也聚积了一批有学识的人，尤其是一些数学家如阿莱奥、斯蒂文等人。

1618年11月10日，笛卡尔在街头散步，发现告示牌前围了许多人，他过去一看，原来是当地省长贴出的求贤告示。告示中提出了一些建筑、贸易、军事等方面的问题，希望以此选拔、征召人才。政府当局认为，数学与军事有着密切的联系，要想在军事上取得胜利，就需要特别重视数学。笛卡尔不大懂荷兰语，他就请身边的一位小伙子帮忙翻译。翻译的人正是刚从卡昂大学取得医学博士的爱萨克·毕克曼。毕克曼当时正在附近一个城市教物理学和哲学，且熟知当时各门学科的进展，主张机械论。毕克曼看着身边这个刚入伍不久的战士对数学有如此的兴趣，就主动帮他翻译出来，还不时用半信半疑的目光打量着笛卡尔。不过，他还是给小战士留下了名字和住址，并告诉他，一旦解出结果，就和他联系。

当笛卡尔知道毕克曼的真实身份后，心里也很激动，他跑回家，把自己关在房里，全神贯注地解决这个问题，不久，问题有了结果。他按捺不住内心的喜悦和激动，把解题步骤工工整整地抄写了一遍，亲自送到毕克曼的住所。毕克曼拿着年轻士兵递过来的书写清晰的材料，禁不住为他的才华所吸引。他震惊地发现，这位名叫笛卡尔的小战士，其才华和数学方面的造诣远在自己之上。毕克曼性格开朗且与笛卡尔有着共同的兴趣和爱好，因而两人一见如故，对数学问题进行了更深的探讨。在此后的交往中，笛卡尔从毕克曼那里了解到许多数学、物理学方面的最新进展，包括维埃特的贡献、斯蒂文关于无限小的问题等。这

些东西使笛卡尔眼界大开，他深深地感激毕克曼的指点。于是他就把自己写出的第一本书《论音乐》献给毕克曼，并满怀感激地说："事实上你是惟一把我从懒散的状态中唤醒的人。唤醒了在我心中几乎已被完全遗忘的科学兴趣。你把一个业已离开科学的心灵，带回到最正当、最美好的路上。"[①]此后，两人一直保持了20年的通信交流，直到笛卡尔去世。

笛卡尔和毕克曼之间的友谊并不总是那么欢快，两人之间也产生过一些矛盾和冲突，这在笛卡尔的学术史上几乎也成了一桩公案。事情是这样的，就在笛卡尔写《论音乐》一书的同时，也开始写《论代数》这本学术著作。《论音乐》一书当初并不打算发表，只是秘密地在朋友之间传阅，直到笛卡尔逝世后才公布于世。如果说，《论音乐》只是一本即兴之作的话，那么《论代数》可是显示他学识和才气的学术专著。当笛卡尔把这本书交给毕克曼后，毕克曼为这位年轻人的数学造诣所震惊，于是归还笛卡尔底稿前，他又悄悄地誊写了一份。后来当笛卡尔的数学成就引起数学界的注意，尤其是因为它是由一位年仅22岁的青年人所作，他就利用自己年龄上的优势和学术头衔，对外声称笛卡尔的《论代数》是在自己指导下写成的，并俨然以笛卡尔的导师自居。这种行为引起了笛卡尔的不悦和反感，他甚至写信警告毕克曼，如果他再这样违背事实、夸夸其谈，他就会当众抛弃他。1630年10月17日，笛卡尔给毕克曼写了一封长达13页的信件，狠狠地把毕克曼痛骂了一顿，"我决没有想到你会变得这么愚蠢，这么可恶地傲慢无礼！你竟认为我向你请教过，而且什么事情都向你学习，这倒不如说我常常向自然界所有的东西，甚至向最微末的蚂蚁和蠕虫学习……但是你最后的一封信使我清楚地看出来，你并不是有意地冒犯我，然而无疑是说热昏的

① 钱志纯编译：《我思故我在》，(台湾)志文出版社1976年版，第6页。

胡话……你想想看，你这一生中有过什么真正值得称赞的发现和发明吗……难道你只是为了和我相比以获得更高的赞誉才来赞誉我吗……够了！在这里，我只想温和地治治你的病，根本不想用更剧烈的药剂，因为若我按你所应得的报应来医治你的话，你就会羞愧难言，臭名四海。我担心非但不会使你康复，反而会使你身败名裂……”①

事实上，在笛卡尔和毕克曼两人的交往中，最初笛卡尔的确从毕克曼那里了解到许多学术信息，笛卡尔也一度感激和欣赏毕克曼的学识。但在以后的交往中，随着研究的进一步深化，笛卡尔就不再能从毕克曼那里得到什么新的、有价值的东西了，聪明好学的笛卡尔是靠自己的努力写出《论代数》一书的，这一点，不但笛卡尔心里清楚，恐怕毕克曼心里也不糊涂。所以，两人中间出现这种不愉快，并不是笛卡尔的忘恩负义，的确是毕克曼做得有些过分了。

在尼德兰，还有一件事让笛卡尔不顺心。荷兰国内当时虽然无战事，但荷兰内部却陷入统一派和地方派、戈马尔派和阿尔明尼派的政教纷争当中。在教会内部，以莱顿大学教授雅克比·阿米尼为首的一方与弗兰兹·戈马尔为首的一方围绕绝对宿命论和上帝选择等问题展开激烈的辩论，戈马尔坚持加尔文主义，阿米尼则坚持人的自由意志原则，双方争论的结果导致新教的最终分裂。思想上的分歧很快波及政治层面，各政党很快与自己信念相一致的宗教派别相联系，拿骚的摩里斯—奥兰治亲王领导的君主派站在加尔文宗派一边，也参加了这场思想大会战。这或许也是作为知识分子的笛卡尔为“主子”效力的好时机，可笛卡尔不但没有这么去做，而且也没有按上司的意图参加这场论战，他始终保持清醒的头脑，使自己与这场争论保持

---

① 张峰著：《20位西方哲学家个性探密》，北京出版社1995年版，第12页。

距离。他很满意自己在布拉达时的状况，在科学研究中和与学者的交谈中不断地充实自己。他醉心于自己的写作，并没有给自己的“主人”提供辩论方面的“优质服务”，这多少也引起摩里斯的不快。不过，作为学者的摩里斯清楚笛卡尔的价值，当笛卡尔在数学上的成果在学术界引起赞誉时，摩里斯就把自己说成是笛卡尔的“经济人”，笛卡尔对此也很不满意，在此后的多次通信中都声称自己“不会与那些夸耀自己作品的人有更近的生意往来”。从这里我们可以看出笛卡尔作为知识分子的独立和自尊。

在30年战争爆发时，笛卡尔正在摩里斯的军队里服役，1619年4月，他离开了摩的军队，先后到丹麦、波兰、德国旅游。7月20日—9月9日，他在法兰克福参加了德国皇帝费迪南德二世的加冕典礼，然后到波兰的莫拉维，最后又回到德国。这年7月，他加入了巴伐利亚公爵马克西米连一世所领导的天主教联盟的军队，并参加了进攻波汉姆王军的战斗。11月，冬季来临，部队驻扎在德国边境的一个叫诺伊堡的村镇里，附近就是乌尔姆。由于没有战事，也就没有杂七杂八的事干扰，笛卡尔后来回忆到：“在那里，因为我找不见任何人消遣，同时，幸好没有任何挂念和欲念打扰我，我整天关在一间暖房里，在那儿我有足够的闲暇和我自己的思想打交道。”[①]笛卡尔回忆中所说的暖房就在乌尔姆。

1614年11月10日，笛卡尔在参加完德皇加冕礼后经过长期旅途回到乌尔姆，由于旅途的劳累和理性的“狂热”，他就在这里的客店要了一个安静的房间，然后钻进“火炉”（北欧当地农民家里一种常用的设备，炉堂是空的），在里面沉思了一整

① 北京大学哲学系编译：《十六一十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1961年版，第107页。

天。像得到什么神灵的启示一样，他突然之间意识到，应该建立一种"普遍的数学"，也就是说，应该把数学方法推广到其他学科。晚上，他做了三个梦：

第一个梦，是个非常恐怖的梦。他梦见自己正走在大街上，他感到自己的身子总往右倾，这让他感觉到很别扭。他在有意识地调整自己的走路姿势，忽然一阵暴风雨袭来，倾盆大雨从天而降，一阵飓风把他吹得向左边旋转了三四圈，许多幽灵出现在他的面前，他吓得慌忙逃进教堂躲了起来。他被恶梦吓醒后，感到非常痛苦，他以为这是恶魔在勾引他，使他不能完成自己的任务。两小时过去了，他还是久久难以入睡，于是他就向上帝祈祷，祈求上帝支持他，并饶恕他的罪恶和缺点。祈祷使他减轻了痛苦，他又入睡并做了第二个梦。

第二个梦，笛卡尔听到震耳欲聋的雷声，他被这雷声惊吓而醒。醒来后，他觉得满屋子都是火星（笛卡尔经常半夜醒来，感觉到眼前星光闪烁，甚至连周围的东西也看得见）。笛卡尔心有余悸，但他很快又用哲学作出了符合自己的理解，他认为那雷声是"真理降临到他身上，来占有他的一种信号"。他通过哲学调整了自己的情绪，心里渐渐平静下来。

很快，他又在做第三个梦。他梦见房里的桌子上放着两本书，一本是辞典，另一本是他非常喜欢且多次读过的诗集。有意思的是，笛卡尔在梦中就试图解析这两件东西，他认为，辞典象征着各门学科的结合，而诗集则象征着哲学和智慧的统一。他先打开诗集，是用拉丁文写的，其中一首诗的开头是："在生活中我要走什么路？"旁边还有一位陌生人让他注意一首以"Est et-non"开头的诗。笛卡尔回答说他也知道这首诗，他在梦中又一次解析这两首诗的开头句，第一首分明是一位有智慧的人的忠告或"道德神学"；第二首应该是毕泰戈拉的"是与否"，它表明人类知识和世俗科学中的真理和谬误。可当他伸手去拿桌上的诗

集找给陌生人看时，诗集和辞典突然消逝了。他焦急地寻找着，等再发现它们时，辞典已经残缺不全了，他仍没有找到想要找的那首诗。于是他就告诉陌生人，他知道同一诗人写的另一首更为完美的诗，开头是："我将走什么路……"可当陌生人让他拿过来看时，他还是找不着。他焦急地找啊找，在寻找的过程中，却意外地发现了一群小雕像。他情不自禁地说这东西造得多好啊！但没有一个是他认识的。刹那间，陌生人和书都消逝不见了。

从梦中醒来，笛卡尔意识到，这三个梦非同寻常，似乎是对他生活的总结和展望。其中前两个梦是对他过去生活的谴责，因为和所有的人一样，他过去的生活也有错误和过失；而后一个梦，则是对于未来生活的预示，是神赋予他的一种使命，他将努力完成这一伟大的事业。

1619—1621 年，笛卡尔曾将此梦记述在《奥林匹克》的手稿中，手稿后来由笛卡尔的好友克莱色列尔保存。1675—1676 年，莱布尼兹在访问巴黎时曾抄录了其中的一些段落，至今仍保留在汉诺威皇家图书馆。

20 世纪初，研究笛卡尔问题的学者马克西姆·勒瓦曾就笛卡尔的梦向奥地利著名的精神分析创始人——弗洛伊德讨教，弗洛伊德致信马克西姆认为笛卡尔做的是"在上的梦"[①]，也基本上同意笛卡尔对自己梦的解析，至于梦中出现的那些奇怪的、荒谬的现象，因为不能询问做梦者本人，也就不便发表什么评论。

一些心理学家对笛卡尔的梦大加发挥，认为笛卡尔在梦中对自己走路方式的警觉和纠正，预示着笛卡尔未来在生活方式和学术研究方面的小心谨慎。他总是如履薄冰地走着，并在不

① 冯俊：《第一哲学研究》，中国人民大学出版社 1989 年版，第 7 - 8 页。

断地调整着自己与世俗世界之间的距离，使其能够与现实世界相协调，尽管他的内心正涌动着思想革命的浪潮。他们认为飓风和暴雨象征着外在世界对笛卡尔的威胁和迫害，飓风对笛卡尔未来的涡旋理论有一定的启示;教堂作为笛卡尔的避难所,说明笛卡尔与宗教之间难以割舍的关系。

总之,我们既不能忽视笛卡尔这三个梦,它毕竟是其内在心灵隐秘的显现,正所谓“日有所思,夜有所梦”,但也不能把这些梦看得过重。尽管笛卡尔本人很重视这些梦，把它当作是神灵的启示。为感激神灵,他在1624年夏天游历意大利时还专门朝拜了洛雷托的圣母。我们注意到,在笛卡尔的学术研究中,一直有一些神秘主义和幻想的成分存在，这与笛卡尔那个时代和个人的身世有一定的联系。通过笛卡尔对梦的态度，我们可以观察到他的内在心理对学术的影响，至于对他以后的学术活动的影响,不能估计太高,因为那毕竟只是一个梦。

不过,笛卡尔毕竟是他那个时代的思想家,他的梦境在一定程度上反映了他内心的焦虑和不安。学习、思考、观察、实验,思想在激烈冲突中孕育着一种新的思想。宗教熏陶、宗教迫害、宗教战争，笛卡尔即便有能力也无胆量与自己思想的敌人展开血淋淋的厮杀。他痛苦地、然而又是自觉地把自己分裂为两个人，在世俗世界里他的生活准则是:服从命运,屈服现实。他在《方法谈》一书中曾为自己立下行为准则:“第一项是:服从我国的法律和习惯,笃守上帝恩赐我从小就领受到的宗教信仰,并且在其他一切事情上,遵照那些最合乎中道、离开极端最远、为一般最明哲的、我应当在一起相处的人的实践上共同接受的意见,来规范自己……

我的第二项规条是：在行动上要尽可能做到最坚决、最果断，当我一旦决定采取某些意见之后，即便这些意见极为可疑，我也始终加以遵守,就像它们是非常可靠的意见一样……

我的第三项规条是：始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序。一般地说就是养成一种习惯，相信除了我们的思想之外，没有一件东西完全在我能力范围之内……”

另一方面，笛卡尔在自己的内心深处，从中学时代起，就对传统的经院哲学充满着厌恶，他正在用他敏锐的思想触角，从旧思想的重重包围中闯出一条新路来，这无疑是一场思想革命。但由于历史的原因和笛卡尔个人性格的特点，笛卡尔显然不想引火烧身，他只想把自己的思想革命局限在个人思想领域里，以求得个人生活的幸福和安宁。他不想“改变世界秩序”，也不想“克服命运”，他只求“克服自己”，改变自我。这是笛卡尔个人的公开申明，无论这种申明在当时是一种生存的技巧，还是发自笛卡尔的内心深处，我们都不能忽略笛卡尔给自己的定位。

笛卡尔的这种生存状态，也可以从笛卡尔当时所从事的工作看出，他虽然身着戎装，但却不想当什么战斗英雄。他有他自己的战场，他的战场在思想里，他要做思想英雄，与传统斗，与自己斗。他要用他的“理智之光”为人类发掘一条正确的认识之路。

战争仍在继续，交战双方打打谈谈，战事进行得非常缓慢。笛卡尔身体不甚好，很少露面，但执行什么任务时，在行动上却很坚定、果断，并得到上司的赏识。笛卡尔是幸运的，他并没有亲身体验到战争的艰苦和惨烈，而是在战场外为自己营造了一个社交和学术的氛围。1620 年 6 月 6 日，法国大使来到乌尔姆，他是为和谈专程从大使馆赶来的。笛卡尔参加了大使举办的聚会，并在那里结识了一些同乡人。当谈判双方的军队分赴各地作战时，笛卡尔并没有随军参战，他继续留在乌尔姆，逍遥自在地过着属于自己的日子。笛卡尔已经熟悉和适应了乌尔姆小镇的生活，并很快结识了当地一些有学识的名人，特别是懂得数学

和哲学的人。其中有一位数学家叫福尔哈贝斯，他刚刚出版了一本关于代数和几何的书。这是位热情好客、富有冒险精神的人，可他们的初次接触并不很愉快。当福尔哈贝斯看到眼前这位瘦小的年青人时，很是不屑一顾，他摆出一副老师的身份，先是问笛卡尔有什么问题需要他解答，然后又给他出了一个问题，试图为难一下这位“学生”。笛卡尔自信地接受了这一任务，福尔哈贝斯根本不相信笛卡尔能够完成这样的任务，并对他的“自信”进行了挖苦和嘲讽。这下笛卡尔被激怒了，他要向这位有才华却很傲慢自负的数学家挑战，以实力来证明自己的数学才华。福尔哈贝斯有意从刚出版的书中找了几道难题，没想到笛卡尔计算的结果完全正确。几个回合下来，福尔哈贝斯终于意识到笛卡尔的实力。他把笛卡尔请到他的书房，让笛卡尔看自己出版的一本新书，并一起探讨书中的一些难题。这正应了中国的一句俗语：不打不相识。经过几个回合的智力较量，福尔哈贝斯终于意识到与他打交道的这位年青人不是他的学生，而在许多方面，他可能还应当向笛卡尔学习。这时恰好有位数学家向福尔哈贝斯提出了一个古典几何学家都解过的问题，并附上自己的答案和问题，他希望福尔哈贝斯能给以解答。福氏向笛卡尔求教，两人经过多日的分析和研究，笛卡尔终于意识到这个问题的难度，他试图另辟蹊径，想用代数方法解决几何问题。他试图把一切变长度用 2 个变长度（他称之为 x 和 y）以及该问题的常量和已知数据等来表示，这是坐标几何学的萌芽。这个发现让笛卡尔异常兴奋，他意识到这是一个新方法，尽管他此时的研究程度还不很深，研究的进度也不很快，但它最终会成为数学上的一个新的门类（关于他在数学方面的贡献，我们将在以后的章节里谈）。1620 年 2 月，他想发表一篇论文，但因内容太深而没有发表。于是他就把他的大部分时间用于思考、观察和实验。

战争仍在继续。1619 年 5 月，荷兰省长奥登巴恩维尔被处

死，教派之争使荷兰陷入一片混乱。捷克也不安宁，1619年3月，国王马特亚斯去世，由哈布斯堡王朝支持的斯提尔的斐迪南于当年8月在法兰克福当选为皇帝。与此同时，腓特烈五世也在捷克新教徒的拥戴下登基。双方为争夺王位而展开了激烈的战斗，战争打了一个冬天，结果以腓特烈五世的失败而告终，史称"一冬国王"。笛卡尔也参加了这场战争，这场战争对笛卡尔的个人收获是，他在战后结识了腓特烈五世的长女伊丽莎白公主，这位贤淑、聪慧、有教养的公主，懂5种语言，有着很高的天赋和悟性，对科学也很热爱。那场战争结束后，她父亲的战败导致了全家的流亡。不过，这并不妨碍笛卡尔和伊丽莎白的交往和友谊，两人通过书信切磋学术、交流感情，很快就成了莫逆之交。

也就是在这年的冬天，笛卡尔把自己关在暖屋里，"有充分的闲暇来同我的思想打交道"，他试图把头脑中"那些由许多零碎的片断构成"的知识统一起来。可用什么来统一呢？笛卡尔想到他自小就"顶喜欢"的数学。统一的契机是什么呢？笛卡尔一时陷入困惑，他一度试图从外界借助某种神秘的力量来解决。据说，他因此曾一度迷上了当时的秘密社团组织——玫瑰十字秘密会社，并试图寻找本是传说中的创始人——罗森克洛兹，结果自然大失所望。

笛卡尔一度陷入迷惘之中，但他还是在不断的思考和寻找。最后又回到他所喜欢的数学中来，他喜欢数学的简洁、明了和严密的逻辑推论，但这种数学知识能否成为人类一般知识的标本，成为知识真理性的标准呢？人类能否获得这样的知识？用什么方法来获得？笛卡尔的脑子里又是一大堆问题。

在苦苦的思索中，孕育着一场方法论上的革命和新知识的到来。

想想吧，在战火纷飞的年代，一个年青人能把自己关在屋里静静地思考一些深奥的学术问题，这是何等的不容易啊！一个

人身着军衔、血气方刚，不为战争的硝烟所熏染，丝毫没有争功邀赏、英雄一世的名利心；一个人常年离井背乡、飘泊不定，他也没有陷入孤独寂寞的哀怨之中，而是专心致志地思考着高深的学术问题，这是多么的难能可贵啊！

1620 年 9 月，笛卡尔在奥地利元帅梯利麾下服役，他曾参加了波汉姆和白山的战役，虽然他并没在这些战争中发挥什么作用，但他依然感觉到了战争的残酷和恐怖。这也是他决定最终离开军队的一个原因。

1621 年春季，笛卡尔参加了布克沃伊伯爵的部队，当时部队正在匈牙利驻扎。同年 7 月，伯爵去世，笛卡尔也就离开了部队，从此告别了他的军旅生涯，进行另一种生活的旅游和精神的漫游。

第二章　你在寻找什么?

1. 寻找自由

笛卡尔离开了部队，长长地舒了口气。虽说部队对他这位爱思考的贵族子弟很是照顾，但他还是厌倦了那里的生活，尤其不愿看到血雨腥风、横尸遍野的战场。现在他终于摆脱了部队的束缚，他自由了。

年轻的笛卡尔并不想早早地赶回家，他把回家的路程当作又一次旅游观察的好机会。于是，他就在仆人的陪同下，于1621年7月踏上了漫漫回家路。

他先是坐马车到摩拉维亚，同年秋天到荷兰的勃兰登堡、波美拉尼亚等地旅游。再由德国的梅克伦堡到荷尔斯泰因，然后又从埃姆登走水路到西弗里斯兰。在这次海上旅程中，笛卡尔曾经历了一次风险。两名装扮成船手的海盗，以为笛卡尔不懂他们的语言，竟当着他的面商量如何谋杀笛卡尔。笛卡尔听到后，跳起来"唰"地一声从腰间拔出剑来，向海盗逼了过去。两个海盗被这突如其来的举动吓朦了，一时不知如何是好。笛卡尔趁其不备，带着仆人离开小船，脱离了险境。

他又一次来到荷兰，并在那里度过了一个冬天。第二年开春（1622年2月）经比利时返回法国他的故乡雷恩。在布鲁塞尔，他在圣克拉尔隐修院拜见了女修士伊莎贝尔，她是尼德兰

的统治者阿尔伯特的寡后，如今滞留在此，全身心地投入到反对尼德兰的战斗中。她既意志坚定，又和蔼可亲，因此赢得许多人的尊敬。笛卡尔慕名而来，与她有短暂的会晤。由于回家心切，几天后，他就踏上了返家的路。

大约是在1622年3月中旬，笛卡尔终于回到了布列塔尼省雷恩市。阔别9年的故乡，山河依旧，战火未息。巴黎一片凄凉，教派纷争仍在，农民起义此起彼伏，这可不是笛卡尔的理想栖息地。不过，这9年，笛卡尔的家庭发生了很大的变化。父亲此时已成了布列塔尼省的一个重要官员了，他正在雄心勃勃地实现着他的政治抱负，哥哥和姐姐都已成家，他们的生活过得殷实而有趣味，尽管笛卡尔并不喜欢这样的生活。在父亲的帮助下，他的哥哥也已成了当地的一名议员。

笛卡尔的父亲还算开明，他并不打算为笛卡尔谋求固定的职业，他了解自己的儿子，希望笛卡尔活得自由自在。于是，他就分给笛卡尔一份家产，在此之前，他的哥哥和姐姐已得到2/3的家产。笛卡尔的家产是由3部分组成，主要是一些房产和地产，这些产业每年就可收入六七千法郎。他怀着急切的心情到当地看了属于自己的家产，并和哥哥商量对家产处理的解决办法。5月，他离开布列塔尼到故乡普瓦蒂埃等地。他曾打算与父亲在一起生活，可父亲此时与有钱的继母在一起，相处起来很不方便。而且，尽管是亲人，相互之间也没有多少共同的语言，除了那一笔可观的家产，笛卡尔从他的亲人那里几乎也得不到什么精神上的帮助。于是，1623年春天，笛卡尔返回巴黎，在那里呆了两个多月，又一次进入法国这个政治、文化中心。他想再次拜访过去的朋友，也想亲身体验一下巴黎的生活。

路易十三执政期间，与其母亲和贵族们之间的合作曾给法国带来了短暂的和平，巴黎从战争和流行病中解脱出来，贵族们的沙龙也开始兴盛起来，一段时间笛卡尔也曾进出沙龙，结识一

些朋友，了解他所关注的信息。不过，笛卡尔在巴黎的这段时间，有两件事值得记述：一是他与老朋友——麦尔塞纳再次相遇，此时麦正在撰写他的《创世纪》评注。此次相遇，为他们以后的长期交往奠定了基础；第二件事就是他曾对当时的一个秘密会社“玫瑰十字会”投注了很大的热情，据说他曾经成为该社团的一名成员，虽然这种说法尚有争议，但这种传说也给他带来不少麻烦，使他的声誉受到一些影响。

在巴黎呆了两个多月后，笛卡尔就返回家乡，他卖掉了属于自己所有的那部分家产——包括他母亲留给他在佩隆的那部分遗产。这笔收入，足以保证他以后的生活支出。这一决定对他以后的生活有一定的影响，使他的生活更独立、更自由。

1623年9月，笛卡尔又开始了他的新一轮的旅游考察活动。

笛卡尔的思想就像一座埋着宝藏的迷宫，要想进去探宝，必须先找到宫门的钥匙。趁着笛卡尔外出旅游的空隙，我们不妨先看看笛卡尔在寻找着什么？他在寻找自我，寻找发现真理的方法。这就好像接近宝藏的通道，只有方向和路线正确了，我们才能更快地接近真理。

2. 寻找自我

作为一个思想家和科学家，笛卡尔始终关注人和与人有关方面的知识，包括动物学、解剖学、生理学等。他之所以关注这些问题，是由以下几个方面促成的：

第一，时代的召唤。在近代，科学与哲学还没分离，广义的哲学，关注的是任何一种探索，包括后来所说的科学探索和哲学探索。而正是数学和实验科学最终导致哲学和实验科学的分化。笛卡尔作为一个新时代的思想家，他笃信宗教、崇尚数学，渴望通过个人的理性或精确的实验来理解大自然。笛卡尔对自

然界有着浓厚的兴趣，他分别在数学、光学、物理学、地质学等方面都作出了突出的贡献，关于人的科学更应该是他关注的内容之一。

第二，学科的联系。笛卡尔是近代著名的哲学家，他的二元论的哲学体系要求他必须对人的灵魂和肉体的关系作出回答。尽管笛卡尔在这些问题上深受宗教思想的影响，但作为一个科学家，他更关注有关人体的实验科学，他试图用机械力学原理来统一整个世界，把太阳系、动植物界的所有存在物都当作一架自我运转的机器。至于人，在笛卡尔看来，那也不过是一架会思维的机器而已。而那些没有“广延性”的感觉，如亮度、颜色、声音、味道等，不过是些难以进行科学分析的人类心灵的纯粹主观印象。

第三，笛卡尔个人的禀赋。笛卡尔自小就体弱多病、神经敏感。由于身体长期虚弱多病，因而笛卡尔对生理学和医学特别关注。他希望通过自己的努力，来克服疾病带给人的种种痛苦。他的朋友圈里不乏一些大学医学教授和著名的医生，而且他在《方法谈》中指出，他的未来工作计划就是通过其他自然知识的获得，“使人引出一些医学上更可靠的规则”。为此，他经常参加有关动物、人体的解剖实验，并希望从中了解到人体中更多的秘密，以对医学有所贡献。

笛卡尔关于人和人体的知识在许多方面都有体现，我们这里主要是叙述他在《方法谈》中所反映出的一些有关思想。

我是什么？

在《第一哲学沉思集》中，笛卡尔利用“怀疑”精神对一切事物展开普遍怀疑，怀疑一切感性经验，怀疑自然界的一切事物，怀疑数学和其他一切科学，甚至怀疑上帝（把上帝假设成一个骗人的恶魔），后来他索性连自己身体的各种感官都加以怀疑：“我把我自己看成是本来就没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，

什么感官都没有，而我却错误地相信我有这些东西。”[1]经过这么一阵子怀疑，笛卡尔觉得自己“好像一下子掉进非常深的水潭里似的”，惊慌失措、飘忽不定，他需要把住一个确定的东西，以此来挽救他哲学的根基。他想到了阿基米德那个用杠杆撬地球的支点，他也在寻找自己认识的确定性支点。

笛卡尔开始反思自己的怀疑，我把一切都怀疑了，都假设它们不可靠，那么除了“世界上根本就没有什么可靠的东西”这句话是真实的外，难道就再没有什么真实可言了吗？想到这笛卡尔也有些害怕，这不就成了怀疑主义了吗？于是他在寻找除了已被怀疑过的东西外，还有什么东西是“不能丝毫怀疑的”。他说：“我曾说服我自己相信世界上什么都没有，没有天，没有地，没有精神，也没有物体，可是不能没有‘我’呀！无论我在怀疑，我在受骗，都必须有一个正在怀疑、正在受骗的‘我’存在呀！”想到这，笛卡尔好像如释重负，他终于找到了一个确定的东西，那就是“我”。“有我，我存在”，“每次当我说出它来，或者在我心里想到它的时候，这个命题必然是真的”。[2]

既然有“我”，那“我”是什么呢？“我是一个人”，这没错，那“人”又是什么呢？亚里士多德不是说“人是一个理性动物”吗？笛卡尔承认，他以前也是这么认为的，但现在看来这个定义有点问题，他似乎要拿怀疑主义的方法向自己的这位祖师爷开刀了，“因为在这以后，我必须追问什么是动物，什么是理性”，这样无限地追问下去，不就更麻烦了吗？笛卡尔说，我可没有这些闲工夫与人兜圈子，还是另开辟一条思路吧，那就从“我”存在的本性出发重新设计一个人的定义吧。于是笛卡尔拿起了他的理性武器对现实的人进行解剖：

---

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 20、23 页。

我是什么？

我有身体，这身体好比一整套机器，是由“脸、手、胳膊以及由骨头和肉组合而成的”。这些静态的零件组成的身体怎么就动起来了呢？“我吃饭、走路、感觉、思维，并且我把我所有这些行动都归到灵魂上去。”[①]而那让我动起来的动物灵魂又是什么呢？笛卡尔认为“它是极其稀薄、极其精细的东西，好像一阵风，一股火焰，或者一股稀薄的气，这个东西钻进并且散布到我的那些比较粗浊的部分里”[②]。笛卡尔这么设计动物灵魂颇有点朴素唯物主义的味道，这当然也与当时的科学技术有关，不过，他的动物灵魂是所有动物都具有的，并不是人的本质。为了把这些东西与人的本质区别开来，笛卡尔对物体下了一个不很简练、然而却较全面的定义，他所说的物体具有广延性，占有一定空间，可以被感觉，在外力的作用下可以被移动等，这基本上是按机械力学原则给物体下的定义，它显然不具有“本身自动、感觉和思维等能力”。如果物体不具有这些属性，那么到底什么具有这些属性呢？面对一个能量巨大的骗子的欺骗，笛卡尔似乎在焦急地呼号：

“我到底是什么？”

笛卡尔又开始了分析，他要对灵魂进行分类认识，并寻找自己的归属。笛卡尔认为，所有的生命都有灵魂，而灵魂根据其活动和能力又可分为3类：植物灵魂、动物灵魂和人的灵魂。分析结果证明，前两者是植物、动物和人所共有，只有“思维是属于我的一个属性，只有它不能跟我分开。有我，我存在这是靠得住的；可是，多长时间？我思维多长时间，就存在多长时间；因为假如我停止思维，也许很可能我就同时停止了存在。我现在对不是必然真实的东西一概不承认；以此严格来说我只是一个思维的东西，

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第24页。

也就是说，一个精神，一个理智……我是一个真的东西，真正存在的东西"[①]。经过普遍的怀疑和反复的寻找，笛卡尔终于发现了一个既单纯、又简单的定义，那就是：我是一个思想的东西。

可不要小看笛卡尔的这句话，这是近代哲学一个伟大的发现，他的这个"我"是与形体、感官等物质的元素对立的纯粹的"我"。从认知的角度讲，对"我"的认知不需要外物，即使一切的外物的存在和本质都是可疑的，也不影响真"我"的存在，我与思维只是绝对地统一的，正因为二者的绝对统一，思维既是"我"的本质，也是"我"的存在形式，这种本质和存在形式都在思维的活动中体现出来了。而且，从价值的角度看，人的一切认知活动都是从"我"开始的，最终又得回归于"我"。所以，这个"我"，是本体论、认识论和价值观的统一，它开近代认识之先河，实现了由"从神为中心"向"从人为中心"的根本转变。

"我思故我在"，这个被笛卡尔称作哲学的第一原则性，笛卡尔认为这个命题有两个特点：第一，它是确实可靠、简单明了、无可怀疑的知识；第二，以此为出发点可以推论出其他事物的知识，也就是说，它是其他知识赖以存在的逻辑前提和基础。从该命题出发，笛卡尔还引申出一般的哲学原则：第一，既然"我思故我在"是如此清楚明白地直接呈现于我的心灵真理，那么笛卡尔由此就推延出一条原则："凡是我们十分清楚和十分分明地设想到的东西都是真的"。并以此作为其检验真理的标准；第二，笛卡尔由此命题出发，证明了精神和物质、心灵和形体的区别，由此引出其二元论的思想，把世界与人一分为二，相互对立，这也是近代文明的一个特点；第三，笛卡尔从"我思故我在"出发，论证了上帝的观念和存在。"我"是认识的起点，是认识的主体，上

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 25－26 页。

帝作为一个认知对象也是从我思中推演出来的。在认识论中，“我”是原始项，上帝是派生项，作为上帝观念是后于“我”自身的观念的。尽管笛卡尔也不否认在本体论意义上上帝的原始性和现实性，但从本体论向认识论的转化也是近代哲学中心转化的标志；第四，笛卡尔从“我思故我在”出发，证明了外部世界的存在。只要“我”十分清楚、十分明白地认知外物的观念，我就能确定外物的存在，并按照人的意志去改造它。上帝的地位明显衰微，人的地位明显提高。

也许有人会问笛卡尔：“你所怀疑的都是你想像到的，对你想像不到的东西，你还有权力怀疑它吗？”笛卡尔说，“我只能给我认识的那些东西下判断”，到目前为止，我只认识了“我”，因而“我只能追问已经认识到我存在的这个我究竟是什么”？我之外的任何东西都是可怀疑的，都暂时不属于我的判断之列。排除了这个问题的干扰，笛卡尔又顺着自己的思路进一步追问下去。

如果说我是一个思维的东西，那么，“什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想像，在感觉的东西”[①]。这些东西并不是我的本性，而是思维的属性，它们跟我不可分开。笛卡尔在这里似乎在维护“我”的存在的单一性、统一性和不可分性，他认为自我应该是某个极为简单、完整的东西。笛卡尔在这里有一个设问：“为什么这些东西不属于我的本性呢？”笛卡尔显然把它们当作认知过程来理解，它们只是在其活动过程中显现人的本质的某些方面。笛卡尔在著作开头的小结梗概中总结到：“人的灵魂就不是这样，它是一种单纯的实体，绝不会由什么偶性组合起来的。因为即使它的一切偶性都改变了，例如它领会某些东西，它希求另外一些东西，它感觉一些东西，等等，不过它永远是统一

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 28 页。

的灵魂。"[1]因而在笛卡尔看来,我思和我在之间是直接统一的,是自明的,它既不依赖任何外在的东西,也不说明任何外在的东西,它是永远正确的抽象公理。物体虽然也有性质,但它的广延性不可能存在于我的心里,它是通过想像和感官领会来完成的。所谓想像,就是"去想一个物体性东西的形状和影像"。"凡是我能用想像的办法来理解的东西,都不属于我对我自己的认识。"也就是说,我作为一个精神性实体,只能通过思维来领会。按理说,自我属于精神性的,与我的本性相一致,它应该比一般的外物更好认识,可是认识的结果却相反。这是为什么?笛卡尔解释说:这是由于"我的精神心猿意马,还不能把自己限制在真理的正确界限之内"[2]。既然如此,我们不如先认识一下物体吧。笛卡尔以蜂蜡为例来具体说明我们的认识。

一块蜂蜡,当用感觉感知它时,得到的是对它的感觉,如它的气味、它的颜色、它的硬度等,这些都是具体的,然而也是可变的。当我把这块蜂蜡放到火炉旁加温后,结果发现香气消逝了,颜色改变了,形状变化了,可是蜂蜡的本质没有变。它还是作为蜂蜡存在着。我们所能想像的就是蜂蜡的这些属性,而蜂蜡的本质显然是不能通过想像得到的,它只有通过我们的理智才能领会。结果,我们通过理智抽象,得出了蜂蜡本质属性是:广延性、伸缩性和可变动性。这是精神查看的结果,是清楚的、分明的。

在我们的心里有着如此明确、清晰的观念,可当我们要把它用语言表达出来的时候,还会遇到语言和经验、习惯的制约。我们不能用一般生活的语言来表述我们的思想,因为它们往往缺乏明确性、简洁性;我们也不能过于相信经验和习惯,它们都是

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 11-12、18 页。

建立在感官和生活的基础上，而感觉有时是会欺骗我们的。这里要把感觉直观和主观判断区别开，前者是用外感官、用常识、用想像力来获得，后者是用理智获得的。“单凭我心里的判断能力我就了解我以为是由我眼睛看见的东西。”[①]“由于我看见蜡而断定有蜡，或者蜡存在，那么由于我看见蜡因此有我”，所以我们由对物质本性的认识将“更加容易、更加明显地证明我的精神本性”。

笛卡尔最后总结道：“我们只有通过我们心里的理智功能，而不是通过想像，也不是通过感官来领会物体，而且我们不是由于看见了它，或者我们摸到了它才认识它，而只是我们用思维领会它，那么显然我认识了没有什么对我来说比我的精神更容易认识的东西。”[②]

精神比物质更容易认识。我们应该记住这一点。

人是什么？

笛卡尔是近代哲学的奠基者之一，他的哲学是以确立人的主体性地位为核心的。他在著名的“我思故我在”命题中，不仅确立了理性主义认识论的基本原则，而且也在人本学意义上对主体人进行了规定。他认为人在本质上说，就是一个“在思维的东西”。

在笛卡尔看来，人是由精神和肉体两部分构成的。要说明人的本质，就必须说清人体和精神之间的关系。笛卡尔由此形成他的心身二元论学说。

就人的躯体来说，人和动物没有什么区别，人体的各个部分都是“有扩展性”的物质成分，它们的结合就构成一架机器，这架机器的精妙处不在于它的各个零部件，而在于它整个机体与灵

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 31、33 页。

魂的结合。虽然二者联系在一起,但人的灵魂作为一种“精神实体”也具有完全的独立性,也就是说,它在人体消亡的时候仍然存在,而且是不朽和永恒的。至于精神如何独立存在,笛卡尔曾准备在《形而上学的沉思》一书中加以描述,但结果也不了了之,因为事实上这是理性难以证明的问题,这或许也是笛卡尔有意回避的原因。他说:“关于此生以后的灵魂状态,我知道的比M. dlgby先生还少得多,因为把信仰置之度外,我承认,依靠理智,我们的确能做许多为我们有利的推测,美丽的希望,但一些保证也没有。”[①]他不是用理性来论证这个问题,而是把它交给了宗教信仰,不失为明智之举。可是这也为他的精神与肉体在结合上的失败埋下了伏笔。

当笛卡尔把人体和心灵对立起来时,他的研究也是沿着两个方面进行的。对人体的研究主要是从自然科学的角度去把握,机械力学原则和科学实验,是他对人体进行分析研究的主要依据。不过一旦遇到难题,笛卡尔就抬出了上帝,利用上帝的万能来帮他实现理想。

关于人体结构理论,笛卡尔的有关解释看来是落后于他的时代了。在16世纪,由于地理大发现、旅行和印刷术的发明等都刺激了数学、物理学和生物学的发展。植物园和动物园的建立,动植物标本的采集和解剖,成了这个新时代的特征。“机械哲学在物理科学中取得的惊人成功也对生物学家产生了不小的影响。于是,不仅像笛卡尔那样的哲学家,而且像波雷里那样本分严肃的生物学研究者也纷纷试图建立一种生物力学,它认为活机体,甚至人体不过是自动机器或者机器而已。”[②]早在笛卡尔

---

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第25-26页。

② [英]亚·沃尔夫著、周昌忠等译:《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》,商务印书馆1997年版,第294-295页。

以前，法国的博物学家贝隆(1518—1564)就在1551年《鸟类的历史》中就把鸟的骨骼与人的骨骼通过图示加以比较对照，并一一按字母顺序列出其各自对应的部分。1543年，比利时的维萨留斯(1514—1564)在其论著《论人体构造》中，突破传统的盖伦理论的束缚，对人体及其各个部分的实际构造作了清晰而务实的描述，也就是说，在他的著作里，已把天体、神之类的东西从人体中剔除出来，只对人体自身加以研究。比起这些前辈，笛卡尔的论证就显得苍白而粗糙。他在对人体的描述前，似乎也注意到自己在这方面知识的缺乏，"由于我对人的认识还不够，自然不能像其他东西一般，由原因证明结果来谈论它们"[①]。也许由于专业所限，或信息不发达的缘故，笛卡尔在明知自己"知识不足"的情况下，不是学习前辈的有关知识，而是搬来万能的上帝，来为自己的理论作准备。对人体的描述，他几乎就是依靠上帝而进行的一个简单的类比。他首先"暂时假定天主造了一个人的身体"。其内部官能的构造与我们普通人完全一致，然后上帝就在其心上放置了一把"无光之火"，这种火酝酿出的热量就成了生命的原始动量。同时"天主造了一个有理性的灵魂，将他和肉体结合起来"，人因此而会思想。思想就是人的本质，这就是笛卡尔所理解的人。

在具体谈到人的心脏和血液时，笛卡尔显然又带有实验科学的性质。从他的相关描述中，我们可以看出，笛卡尔是对人体进行过仔细的观察和研究的，他甚至亲自做过人体解剖。他对心的运动和血液循环认识在今天看来是很幼稚的，即便与和他同时代的有关理论相比也有明显的不足，但作为思想家，能对人体进行独立的观察和探讨，并取得一定成就，其行为和成就都是值得后人钦佩的。

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第69页。

为了理解笛卡尔这方面的工作，我们不妨把有关方面的知识作个简要的回顾。16世纪，随着显微镜的发明，人们对动、植物的内部结构有了更深的认识，物理学上的机械论特征影响越来越大，一些生物学家也试图运用力学定律来解释动物机体的内在结构。当时最有成就的就是解剖学和血液循环理论。

在这之前，在生理学和解剖学方面一直占主导地位的是盖伦(130—200)的理论。他对心脏和血管的见解是这样的："血液在肝脏中形成，被赋予'自然灵气'；血液通过静脉流到身体各个部位，再通过同一些静脉注回肝脏——这种运动酷似潮水的涨落。心脏的右心室是静脉系统的一部分。进入右心室的血液，在把它含有的杂质释放到肺里以后，大部分又回到肝脏，其余部分则透过多孔壁（即瓣膜）而进入左心室，在那里同来自肺的空气相混合，转变成一种更为精细的物质，称为'活力灵气'。这些活力灵气通过动脉传送到身体各个部分包括脑。进入脑的灵气在那里精炼成'动物灵气'，神经'想像为空心的管子'把它们整个遍布人体。"[①]

血液循环理论的创始人是哈维(1578—1657)，他年长笛卡尔20岁，也是近代新解剖学的奠基人，正是他对盖伦的理论提出挑战。他曾采用狗、蛙、蛇、鱼、蟹和其他动物进行了一系列活体解剖，成为第一个观察并描述血液通过动脉、继而经静脉流回心脏完成血液循环的人。他也曾解剖过人体，但效果并不像他想像得那么明显。他并不想迎合外部势力，也不想为所谓流行的物理、化学条文作论证。根据大量的实验研究结果，他证实了动物体内的血液循环现象，并阐明了心脏在此过程中的作用，指出血液受心脏推动，沿动脉流向全身各部，再沿静脉返回心脏，

① [英]亚·沃尔夫著、周昌忠等译：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》，商务印书馆1997年版，第467页。

环流不息，他还测定过心脏每搏输出量。哈维血液循环理论的基本观点是："心脏是一块中空的肌肉，它的特征运动是挛缩（收缩），继之以被动的扩张（舒张）。收缩把在心脏扩张期间进入心脏的血液从心脏排出；这些收缩的规则重复使血液保持在血管中运动。这种机械的解释立即就驱除了各种'灵气'，人们通常都乞灵于它们来解释血液运动。其次，心脏在半小时里所推动的血液之数量超过整个人体在任一时刻所包含的全部血液。如果不是设想从心脏排出的血液在相当短暂的时间里返回心脏，这一点就不可能得到合理的解释。有充分的观察和实验证据表明，血液一刻不停地作连续循环运动。血管系统中的各种瓣膜保证这种运动沿一个方向进行。剖切和结扎的放血实验表明，动脉中的血总是沿离开心脏的方向流动，而静脉中的血总是沿朝向心脏的方向流动，因此有理由认为，血液从心脏到动脉，再从静脉回到心脏连续地循环，如此流动不息，直到生命结束。"[①]

哈维认为，人的血液在心脏泵压下通过血管在全身循环。哈维的这一理论使生理学进入一个新纪元，正如恩格斯后来的评价："由于哈维发现血液循环，而把生理学确定为一门科学。"

笛卡尔不是专业医生，也不是一个真正的实验主义者，他不像哈维那样把大量的时间用在观察和分析实验对象上。笛卡尔不是这样，他是出于对某个理论的兴趣或处于某个重大哲学问题论证时才选择实验的课题。他也不是个教条主义者，他只是关注哈维的血液循环理论，因为这是他解决身心问题时不可绕过的一个重大问题。至于哈维的发现，老实说，笛卡尔并没有看在眼里。他的心脏和血液循环理论并没有超过哈维和他的同时代人，但笛卡尔的可贵之处在于，他通过实验和观察的方法完成

① [英]亚·沃尔夫著、周昌忠等译：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》，商务印书馆1997年版，第474－475页。

对人体内在结构的探讨，这也表明他在科学领域对实验科学和经验观察方法的尊重。在人们一接触他的心脏理论时，他就告诫读者："我希望那些对于解剖学一无所知的人，念这篇文字之前，先费心解剖一只具有脏腑的大动物心脏。"[①]也没有迹象表明他在解剖的过程中使用了当时最先进的显微镜，因为在谈到心脏构造和血液循环时，笛卡尔就声称："我希望他们注意我所解释的心脏的运动，它是肉眼在心脏中能见到的器官的结构。"[②]笛卡尔并没有说明心脏在整个腹腔的位置，而只是说明了心脏的两个心房——右心房和左心房。他似乎认识到心脏瓣膜的功能——只须血液由心房流入心室，而不允许其返流。他并不明白右心房和右心室内是静脉血，左心房和左心室内是动脉血。而且笛卡尔也和他那个时代的人们一样，并不知道静脉的血液变成动脉的血液是经过肺中的燃烧作用。笛卡尔虽然承认并支持哈维的血液在动、静脉里循环的理论，但他不相信血液是在心脏的收缩的推动下循环的，因为他认为哈维并没有解释清楚心脏为什么会跳？心脏是如何执行它的功能的？笛卡尔认为，人体机器之所以能继续做功，是靠了自然过程在心脏里所产生的热，那是一个快速发酵的过程，"不会发热，火就会着"。在他看来，心脏就像一块"烧红了的铁"，像乳液一样的"血液由大静脉流入右心室，而由静脉性动脉流入左心室"，"因为它们在心脏内遇到热，遂变成稀薄而扩张"，当从心脏流入其他地方时"血液逐渐变冷"。[③]笛卡尔这个思想显然是受中世纪理论的影响，在这点上他远不如哈维进步。

在解释血液流经其他器官所产生的功能时，我们尤其应该注意笛卡尔所说的"动物精神"。他认为，当血液"大量地由心脏

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 171、173、173 页。

升到大脑”时，就如“清风一般的精细，或者说，如火焰一般的纯洁和活泼”，因为有了这些“动物元气”，人脑才能接受灵魂的印象和外界物体的印象，然后这些元气就“通过神经而到肌肉，使一切肢体活动起来”。[①]笛卡尔的这一观点显然受到盖伦学识的影响。

人的灵魂与肉体是什么关系？笛卡尔不同意范·赫蒙特把“动物元气”当作灵魂的观点，他认为灵魂“绝对不能由物质的潜能中引出”，他也不同意经院哲学把人的灵魂当作不完备的实体，当独立而完满的精神实体——灵魂与肉体结合后，“它在人体内如同一位水手在船中”，“它需要和肉体有更密切的结合，才能有和我们相似的情感和欲望，而组成一个真正的人”。[②]由此看来，笛卡尔把人的灵魂当作是与肉体机器根本不同的“精神实体”，它由上帝创造，是单纯而完满的实体，控制着人的肉体机器，但又不随肉体的消亡而消亡。至于人体的其他器官，如神经和肌肉，人脑通过动物精神使肌肉和肢体有了活力，人的身体就如同一架机器，只需少量的零件就可以制造出来，如骨骼、肌肉、神经、动脉、静脉和一切别的东西。各器官之所以能够“无比的井井有序，自身具有更奇妙的活动”，那是因为“它们出自天主之手”。[③]由此可见，笛卡尔的思想中明显地有着经院哲学的痕迹，但同时也表达了其二元论思想。

不过我们注意到，笛卡尔在实验科学的基础上对人体的研究，并不是着意于了解人的起源之类的问题。他是把人体当作一个独立的个体进行研究，试图在人体解剖过程中了解人体的生理结构，他在破解人体奥秘的同时也在着急地寻找着精神的寓所。作为一个哲学家，他似乎更希望通过人体结构和机能的

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 177－178、182－183、173 页。

研究为自己的“心身二元论”寻找实验科学方面的根据。

不过，笛卡尔在解释人的精神实体和物质实体时显然遇到了麻烦，因为这两个实体既然有着质的区别，两个绝对对立的实体——无“广延性”的精神实体和广延性的物质实体——怎么接触？它们的交接点究竟在哪里呢？笛卡尔为此在人的大脑的中后部找到一个叫“松果腺”的东西，它是两个实体的连接点，两种实体在“动物精气”的帮助下，以纯粹机械的方式实现了结合。（关于这个问题我们将在以后的章节里作详细论述。）笛卡尔的这一自圆其说的理论很难经得起科学的考验，它尤其不能解释肉体和灵魂之间明显的相互作用。1656年，托马斯·沃顿在仔细考察了人体的胰腺、肾、甲状腺和其他各种腺体的基础上，排除了笛卡尔所谓的“松果腺体”的功能，坚持认为“松果腺”仅仅排出人脑所产生的废料。我们现在看来，笛卡尔在生理方面的许多观点是幼稚的，有的甚至是错误的，如“松果腺”之说就被现代心理学否定了，动物灵魂也被证实是错误的。他对肌肉的解释也没有什么客观根据。他认为感觉跟着灵魂走，感觉的运动就像机械运动体系一样等，这些看来都是站不住脚的。笛卡尔二元论的交接点——肉体和灵魂的结合，就这样被科学无情地否定了。

虽然精神和肉体在结合上失败了，但这并不影响笛卡尔对人的本质的论证。关于精神，笛卡尔可不像考察人体那样依赖于实验科学，他的论证有着非常浓厚的理性主义色彩。

精神是什么？它是个独立的实体，但又没有广延、不占有空间，它存在着，而且可以在脱离肉体的情况下独立存在。它很神秘，不能被实验科学所证实，但却可以在人体消逝以后还存在。人的精神包括全部的理智活动、意志活动、想像活动和感觉活动。当一个人在怀疑、领会、肯定，在喜欢和在感觉的时候，就表明一个人在思想。这时候，人作为一个思维者，是一个独立存在的自我。

笛卡尔认为，人体和动物没什么区别，在血气的活动中，它的各个部分在做着类似于钟表的机械运动，它服从于机械力学原理，是必然的。

而精神造就思想，思想与“我”同在。思想属于我的属性，我思想时我在，我不思想时，我就不在。我思想多久就存在多久，我不思想我就不存在。正是因为我有思想或理性，才能支配情感和欲望，我才可能是道德的。理性可以辨别善恶、真假，意志趋善弃恶，感性和意志只有在理性的驾驭下，才可能在求知的道路上达到至善的境界。而人在求真的过程中又必须通过理性和意志排除自然的干扰。

思想和理性使人超越于动物而成为真正意义上的人，使人在信仰上帝的同时，具有了驾驭自然和掌握自己命运的能力。人是自然的主人和自己的主人，人的思想更使人拥有自由。

笛卡尔在身心二元论的基础上对人的本质的界定，在强调人的主体地位的同时，也把人精神化和抽象化，人成了机器中的幽灵。在把人的精神神秘化的同时，也忽视了人性中非理性的成分，丰满的人性被理性抽象得如此干瘪、苍白，因而遭到现代非理性哲学家的强烈反对。

笛卡尔“身心二元论”的意义更在于，他把身心设置成两块魔方式积木，并制定了双方对立统一的游戏规则，使后人一直乐此不疲地玩了下去。关于身心关系对后人的影响，我们以后再作进一步记述。

3. 寻找方法

笛卡尔一生都致力于发现探讨真理的新方法。早在第一本书《探讨真理的指导原则》中他就对此表现出了极大的兴趣，并且勾勒出方法论的基本原则。1637 年《方法谈》的正式出版，标

志着他的方法论理论体系基本成熟。笛卡尔试图通过普遍的怀疑和严密的演绎推理获得清晰明确、不证自明、不言而喻的真理,即"我思故我在",然后他就以此为认识起点,构架起理性主义的知识体系。

一般数学方法

文艺复兴使人们重新发现了数学的力量,数学不像在毕达哥拉斯那里那样神秘,它成了人们强有力的理性工具,人们试图通过数学来揭示宇宙的奥秘和规律。

笛卡尔自小就对数学有着特别的爱好,早在中学时代,他就对数学表现出了很大的兴趣,他甚至被数学中清晰的概念和严密的推理论证所折服,他希望其他的科学也能像数学那样具有坚实的基础。在荷兰服役时,他就写过一篇有关数学和数理科学的论文,只因内容过于深奥而没有发表。这期间,笛卡尔与伟大的数学家费尔玛交往,两人的交流和探讨对他产生一定的影响。我们知道,笛卡尔是一位富有灵感、激情和创造力的思想家,其思想体系早在 1620 年就初见端倪,其体系的最终完成则是 1644 年《哲学研究》的出版。

笛卡尔认为"任何科学都是一种确定的、明显的认识"[①],仅靠怀疑是不可能得到知识的,把真知识的获得看得轻而易举,甚至习惯于"百般美化自己的错误",这种态度是不足取的。那么我们应如何获得知识呢?亚里士多德的三段论式,"我们也要予以唾弃",因为占支配地位的亚里士多德——经院哲学缺乏基础和原理,他们所使用的术语含糊不清,其争论不是为了自我辩护,就是为了使其同类"在保持沉默时不要失望"。虽然它的"结构极为巧妙",但只能锻炼年轻人的思维,而不能发现什么真正

---

① 笛卡尔著、管震湖译:《探求真理的指导原则》,商务印书馆 1991 年版,第 14 页。

的知识。科学研究不应急于寻找那些高深叵测的问题去探讨，在基础问题没弄清的情况下，我们还是应从最简单、最基本的方面入手。

那么，我们要探求真理，就必须首先寻找探求真理的工具。"寻求真理而没有方法，那还不如根本别想去探求任何事物的真理，因为，确定无疑，这样杂乱无章的研究和暧昧不明的冥想，只会使自然的光芒灰暗，使我们的心灵盲目。"笛卡尔认为通向真理的路有两条，"一是通过经验，二是通过演绎"。经验往往可能出错，必须小心。而悟性，"即使是不合理性的悟性，推论或演绎是绝不可能谬误的"。人的错误不是"来自人的荒谬推论，而仅仅是由于误信自己并没有很好领悟的某些经验，或者，由于没有任何根据就仓促作出判断"。

"在已知各门科学之中，只有算术和几何可以免除虚假或不确实的缺点。"因为，"只有算术和几何研究的对象既纯粹而又单纯，绝对不会误信已经证明是不确实的东西，只有算术和几何完完全全是理性演绎而得的结论。这就是说，算术和几何是极为一目了然和容易掌握的，研究的对象也恰恰符合我们的要求"。科学研究不是猜想，它最终是要获得确实可靠的知识，对于一个"探求真理正道的人"来说，应当努力去寻找那些"相当于算术和几何那样确信"的知识。

笛卡尔认为，以往的学问家"并不满足于辨明一目了然、确定无疑的事物"，他们总喜欢在那些"晦涩不明、尚未知晓的事物"上瞎磨蹭，结果只是想当然地推出一些仅让自己信以为真的东西来。数学家也不例外，他们只是痴迷于对某些结论的运算和推理，尽管在数和形方面的许多结论和命题是正确的，"但是他们似乎没有向我们的心灵指明其所以然，也没有指明如何知

其然”[1]。笛卡尔在这里已经清楚地意识到，发现真理和知道自己如何发现真理是两回事，前者是自发的，后者则是自觉的，是对科学发现的逻辑和获得真理的方法的探讨。由此看来，笛卡尔是数学家，但又不同于一般的数学家，他比一般的数学家更加高屋建瓴，他试图“对数学作一般的考察”，结果他发现“所有的事情，对于具有这些事物的知识的人来说，是可以胜任的，因为他们以同样的方式相互联系着，并且……没有什么东西对我们远不可及，或深藏不现，只有我们拒绝把错误当做正确来接受，并且牢记从一条真理演绎到另一条真理的必要的规则”[2]。在笛卡尔看来，只有严格地按照几何学的基本规则，从最简单的、最明确的、自明的命题出发，一步一步地演绎和推理，就一定能将真理显现出来。

在笛卡尔看来，各门科学都研究“顺序”和“度量”，而数学正好可以把它们统一起来。因为数学正是研究规则和度量问题，又超越于具体事物的形状、亮度和声音等特性，属于一门普遍科学。那么，这个普遍数学的作用是什么呢？“必须有某个一般科学把那些元素解释为一个产生关于顺序和度量的整体，而不把它们限制在特殊的对象上。我觉得，人们可把这个叫做‘一般数学’。”“在这门科学中包含有另一种因为它而使其他科学称作数学的部分的东西。我们看到在应用性和简明性方面它远远优越于从属它的那些科学。”[3]

由此可见，笛卡尔所谓的一般数学，并不是什么数学的知识和结果，而是数学的方法。他在《原则5》中指出：“整个方法只不

---

①③ 笛卡尔著、管震湖译：《探求真理的指导原则》，商务印书馆1991年版，第14、18页。

② [美]F.N. 麦吉尔主编：《世界哲学宝库》，中国广播电视出版社1991年版，第429页。

过是：为发现某一真理而把心灵的目光应该观察的那些事物安排为秩序。如欲严格遵循这一原则，那就必须把混乱暧昧的命题逐级简化为其他较简单的命题，然后从直观一切命题中最单纯的那些出发，试行同样逐级上升到认识其他一切命题。”大凡有点数学知识的人都知道，当我们遇到一个数学题时，不是先从难点入手，而是先把问题分解开来，并把它还原为最基本的成分，然后再从简单自明的起点出发，一步一步地推向更为复杂的结论。

笛卡尔在这里并不是简单地把数学当作一般科学，他只是认为，数学的方法和模式给我们带来了普遍数学或一般科学，它能为其他学科提供一种新的研究领域。在以后的实践中，笛卡尔也是身体力行，把这种一般科学的方法应用于其研究领域。如在《几何学》一书中，他把几何图形结构的基本关系在代数中得以表达，形成解析几何的基础。在《光学》一书中，他用几何学模型描述光线穿过透明物体而产生的折射角，这一成就奠定了光的折射律的基础。笛卡尔对物理学的数学化的成就，对他用普遍数学解决哲学问题也有很大的帮助。

一般数学的起点和推理过程，应该是“清晰明确的”，是“自明的”，它甚至可以为我们的“直觉”所“观看”。这里的“直觉”，是指一种“对清晰的、全神贯注的心灵的观念，这种心灵非常严格，对我们所理解的东西容不得任何怀疑”[1]。如 2+2=4，三角形的内角和等于 180 度等。笛卡尔希望利用清楚明白的知识，为他建构整个形而上学体系奠定基础。

由此可见，笛卡尔的数学方法，就是从纯粹直观知识出发，运用严格的、有根据的推理，得出真实的结论。而科学方法就是

① [英]约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 36 页。

数学方法理想模式的普遍化。

普遍怀疑的方法

“怀疑”是人类认识发展的动力和方式，也是人们认识和发现真理的一个环节，怀疑揭露了人在认识真理过程中的自负和独断，它促使人们不断地修正自己的错误，检讨自己的认识。

怀疑不同于怀疑主义，怀疑主义把怀疑置于认识和思维的首位，通过怀疑人类知识和真理的可靠性，通过“悬置”而达到心灵的宁静和安逸。

欧洲的文艺复兴和宗教改革，摧毁的多，建设的少，知识界在混乱中弥漫着悲观和怀疑的情绪。蒙田使这种情绪达到了顶点。在蒙田看来，认识人自身的缺陷使我们既不能认识自身，也不能认识世界，科学家和哲学家的一切探索都将以失败而告终。处于对新科学的捍卫，笛卡尔和培根站出来，宣称纯粹理性或经验是知识的来源和新科学的基础。

受蒙田影响，笛卡尔也进行怀疑，不过他比蒙田怀疑得更彻底，他要自由地对自己以往的信仰、习惯、知识等进行怀疑式的批判。他与蒙田不同的是，这只是他整个认识的开始。他从怀疑开始，但并没有导致怀疑主义的结论，他是要通过怀疑，“认真地、自由地来对我的全部旧见解进行一次总的清算”。清理以往的旧见解并不是为了否定所有的知识，最终像怀疑主义者那样导致虚无主义。不是的，笛卡尔只是把怀疑作为他发现真理、认识真理的起点和开端，他是要“通过引导心灵远离感觉而使我们完全摆脱一切先入之见”，其最终目标是“使我们不可能对我们最后发现为真的东西还有什么怀疑”。[①]笛卡尔认为，人的一生，必须有一次对“心灵的一切错误都通统地加以怀疑，决不放过哪

① [英]约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 36 页。

怕是一点点可疑的东西”。他以建高楼和打地基作比喻，倘若人要建一所大厦，为了奠定坚实的基础，就必须先把“浮土和沙子排除掉，以便找出岩石和粘土来”[1]，如何去筛掉沙子呢？他举了一个很有意思的例子，就好像要检查一篮子苹果，是一个一个从篮子里往外挑拣，还是先把篮子倒空，再一个一个往篮子里拣呢？笛卡尔显然同意后者，这样既简便又彻底。先倒出来，然后再根据规则和要求，一个一个小心翼翼地往篮子里挑，这实际上就是普遍怀疑。从这个例子也可以看出，他的怀疑是为了更好地发现真理。我们不妨具体看看被笛卡尔倒出“篮子”的怀疑对象。

首先应对幼时接受的东西加以怀疑。

笛卡尔指出，“很久以来，我就感觉到我自从幼年时期就把一大堆错误的见解当做真实的接受了过来，而从那以后我根据一些非常靠不住的原则建立起来的东西都不能不是十分可疑的，十分不可靠的”[2]。因为我们小时候理性发展还不成熟，我们对成人灌输给我们的一些观念不加分析地接受下来，这样长期下来形成习惯，我们就认为那些东西是正确的。其实这些东西是值得怀疑的，因为这些东西在进入我们心里时是未经理性的分析和判断的。

其次，我们在学校接受的经院哲学的那一套也是应该怀疑的。经院主义的特点是：信仰主义、先验主义和形式主义。它以“某些宗教信条为根据，依照一系列固定的逻辑公式，如三段式，推出维护宗教的结论，至于它所根据的前提是否可靠，它是从来不管的。即使前提可靠，推出来的东西也只能限于前提所包含的，一点也不能给人新的知识。而且，固定的逻辑公式只涉及事

---

① 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 146 页。

② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 14 页。

物的形式方面，与内容完全无关，得出的结论好像玄之又玄，其实空而又空，完全是废话"[①]。为了摆脱这种偏见的束缚，笛卡尔认为，我们必须努力探求那些"清晰明白、真实有效"的知识，使它既能增进人类的知识，又有利于社会的进步。

再次，我们应对自己的感官进行怀疑。

在生活经验中，人一般都相信自己的感官，以为从自己的感官或通过感官得来的，都是"最真实、最可靠的"，可感官有时也欺骗人。其实我们总是在一个特定的条件下观看一个东西，如距离的远近、颜色的明暗等。就好比一座塔，远看是圆的，近看是方的；晚上看只是个轮廓，白天看却较清晰。再比如一根筷子，拿在手上是直的，放在水里是弯的等。这些感觉我们又如何确证呢？"为了小心起见，对于已经骗过我们的东西就决不完全加以信任"[②]。笛卡尔把正常人、疯子和梦境的三种感受加以分析比较。

如果我看外物容易出错，那么我感觉我自己也出错吗？比如我把我的手高高地举起来，我把衣服穿在我的身上，这些举动难道也能有错吗？笛卡尔说，那可不一定。一个疯子由于精神错乱，产生的幻觉让正常人看来总是荒诞的，比如他们分明一丝不挂，但他们还以为自己穿着皇帝的新装。可是如果我们这些自诩为正常的人如果与疯子相比，"那么我们的荒诞程度也将不会小于他们"[③]。例如，我们有时就很难把自己的"梦"与"醒"分得很清楚。醒着的时候，我看见自己穿着衣服，伸着胳膊、手里拿着两张纸，我认为这都是很真实可靠的。可是，在梦中，我依然

① 钟宇人、余丽嫦主编：《西方著名哲学家评传》第4卷，山东人民出版社1984年版，第122页。

②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第15、16页。

看见自己穿着衣服，伸着胳膊、手里拿着两张纸，我依然认为这是真实的，可当我醒来时，我发现自己“一丝不挂地躺在我的被窝里！我现在确实以为我并不是用睡着的眼睛看这张纸”[①]。我这时就想，既然真实的我闭着眼睛睡着的，而且一丝不挂地躺在被窝，我怎么可能手里拿着纸呢？如果说睡梦中的感受只不过是一些欺骗人的假象的话，那么，我们又用什么来证明白天的一切感受都是真实的呢？当我不能“清清楚楚地分辨出清醒和睡梦”时，我吃惊得“几乎能够让我相信我现在是在睡觉的程度”。笛卡尔对醒与梦的怀疑使我们想起“庄周梦蝴蝶”的典故。

不过笛卡尔可不想在梦与醒的模糊状态中打转转，他是要力求证明梦境与清醒之间有着必然的联系，“至少必须承认呈现在我们梦里的那些东西就像图示一样，它们只是模仿真实的东西才能做成，因此，至少那些一般的东西，比如眼睛、脑袋、手，以及身体的其余部分并不是想像出来的东西，而是真的、存在的东西”[②]。

退一步说，就算眼睛、脑袋、手等这些一般性的东西是虚幻的，那么，“一般的物理性质和它的广延，以及具有广延性东西的形状、量或大小和数目都属于这一类东西；还有这些东西所处的地点，所占的时间，以及诸如此类的东西”[③]，这些被笛卡尔称为“简单共相”的总应该是真实的、不可怀疑的吧？

如果说感觉不可靠，与此相联系的“物理学、天文学、医学、以及研究各种复合事物的其他一切科学都是可疑的、靠不住的。而算术学、几何学，以及类似这样性质的其他科学”，“应该含有某种确定无疑的东西”，因为“它们所对待的都不过是一些非常简单、非常一般的东西”，无论我们是醒着还是睡着，“二

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 16、17、17 页。

加三等于五，正方形总不会有四个以上的边”。对如此清楚明白的问题，笛卡尔也不放过，他还要用怀疑的眼光去检验它的可靠性。

笛卡尔开始借助万能的上帝来为他的怀疑服务。如果上帝是万能的，“谁能向我保证这个上帝”不可能这么做呢？即他本来就没有造什么天、地和带着广延性的物体，可“却偏偏让我们具有这一切东西的感觉，并且所有这些都无非是像我所看见的那个样子存在着的”[①]。上帝也可能有意让人们在诸如二加三等于五、正方形有几个边等这些最简单的问题上出现错误判断。即便有人认为上帝是至善的，他不可能让人作出如此的错误判断，但我在简单问题上偶尔出现错误判断总是事实，如果错误的判断不是来源于万能的上帝，那么这个让我出错的“作者越是无能，我就越可能是不完满以致我总是弄错”[②]。

经过一连串的怀疑，笛卡尔对自己过去所获得的一切都进行了清算，幼时接受的东西不可靠，感觉不可靠、梦不可靠、具体科学不可靠、数学和几何学也不可靠，最后连人们信奉的上帝也列在其怀疑的队列中，这样的怀疑可谓彻底。“可是等我一旦注意到，当我愿意像这样想着一切都是假的时候，这个在想这件事的‘我’必然应当是某种东西，并且发觉到‘我思故我在’这条真理是这样确实、这样可靠，连怀疑派的任何一种最狂妄的假设都不能使它发生动摇。于是我就立刻断定，我可以毫无疑虑地接受这条真理，把它当作我所研求的哲学的第一原理。”[③]

这样，笛卡尔就从否定性的怀疑主义中得出了一个肯定性

---

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 18、19 页。

③ [英]约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 64 页。

的结论。他以此为坚实的逻辑起点，建立起近代形而上学大厦。在“我思故我在”命题中，认识的主体性因素被显现出来，这个认识主体的本质就是“思维着的东西”，理性的地位随着人的地位的提高而提高。笛卡尔并不满足于此，他在思考人的身心关系中实现了由认识论向本体论的转向，最终确立他的二元论的思想体系。

直观和演绎

笛卡尔在《原则 12》中明确指出：“人要确定无疑地认识真理，除了直观以达明证和进行必要的演绎之外，别无其他道路可循。”[①]人们要想对那些不超过自己能力的东西有一个真实的认识，就必须制订一些确实而简单的思维规则以使我们能够正确地运用精神的洞察力，以免精神陷入错误。直观和演绎就是这种思维规则之一。

什么是直观呢？笛卡尔这里所说的直观与我们平时所理解的直观并不一样。我们平时所说的直观，或者是作为美学范畴的直观，都与人的感觉相联系。而笛卡尔所谓的“直观”，“指的不是感觉的易变表象，也不是进行虚假组合的想像所产生的错误判断，而是纯净而专注的心灵的构想，这种构想容易而且独特，使我们不至于对我们所领悟的事物产生任何怀疑”[②]。

直观就是当人的心灵处于纯净而专注时所产生的一种理性的光芒，它比演绎更为确实可靠，是一种超越感觉的理性直观。而且人人都能用心灵的目光来直观诸如“我存在”、“我思想”、“三角形是由三条线构成的”等问题。由于人们平时习惯于关注眼前的事物，而且这种关注常常因杂乱而缺少集中注意的目标，

---

①② 笛卡尔著、管震湖译：《探求真理的指导原则》，商务印书馆 1991 年版，第 64、10 页。

这样就对事物不可能有什么真实的认识。对心灵也是这样，我们应该集中注意力，在心灵纯净的条件下去直观那些最简单、最基本的命题。

直观有两个特点：第一，直观的命题必须是最清楚明白的；第二，直观的命题必须同时地、整个地被理解。正如笛卡尔所说："能够全面通观。"例如数学上的 $1+1=2$ 和 $3-1=2$，我们不仅要在心灵里直观到这两个命题，而且还要从这两个命题中得出一个必然的结论：$1+1=3-1$。

"我用'直觉'并不是指摇摆不定的感觉表现或对想像力的骗人判断，就像笨拙地把事物聚在一起那样，而是指一种对清晰的、全神贯注的心灵的观念，这种心灵非常严格，对我们所理解的东西不得有任何怀疑。此外，而且殊途同归的是，直观是对清晰的、全神贯注的心灵的毋庸置疑的观念，这种心灵只能来自理智之光。"[①]很显然，笛卡尔在这里把直观和感觉加以比较对照，感觉与直观有相似之处，都是对对象的直接把握，当某物出现在我们的视野之内并足以看到它时，我们就会说我们清楚地看到了它。同样，当一些极其简单、非常清晰的对象进入我们的心灵，我们就可以用我们的心灵直接"看到"关于这个对象的某个真理。直接性是二者的共同点，但前者是用感官直接感知对象，后者是用理智之光直接把握观念。以笛卡尔的理解，感觉由于受人的视力、身体状况、情绪等因素的影响，人在感觉过程中所感觉到的东西往往是一些飘忽不定的、或者是有着很大偶然性的现象。而直观则不同，它是建立在理性的基础上，是理智之光对简单、清晰的观念的直接把握，因而它是纯粹精神性的，直观的结果具有绝对的确定性和绝对的可靠性。

---

① [英]约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 36 页。

一种直觉，只有当它包含了清晰的内容，而且它本身也是清晰的时候，它才是明确的。而清晰明确的直觉的要点在于其内容的绝对简单。一种清晰明确的直觉是自明的，因为它能够直截了当地为我们的心灵的目光所接受，并且不包含任何时候我们无法直接意识到的外在含义。

什么是演绎？演绎作为直观认识的补充形式，指的是从某些已经确知的事物中必定推演出的一切。演绎有两个基本性质：一是它对直观的依赖性，是以直观提供的“已经确知”的原始命题为出发点；二是它的过程性，它不像直观那样是对起始原理本身的通观，也不像亚里士多德的三段论那样，借助于事前的假定，来达到事后的陈述，既没有增加知识，也没有什么效力，“为了教人以三段论式的形式，先要假定已知各项或已知题材”。演绎则是对理性直观链条的合理推演和预测。

演绎和直观是有区别的，二者的区别就在于：“我们设想的演绎中包含着运动或某种先后相继的关系，而直观中则没有；另外，明显可见性在演绎中并不像在直观中那样必不可少，不如说，（这个性）是从记忆中以某种方式获得确信的。”[①]由此可见，起始原理来自于人的理性直观，较远的推论则是通过演绎得来的。而从起始原理中得来的命题，则有的来自直观，有的来自演绎。

直观和演绎作为人类理性的两个功能又是“相互支持、相辅相成”的，它们在认识过程中合二为一：思维在通观事物的时候，逐渐倾向于返回直观成为直观和演绎之间的一个中项。

既然直观和演绎有着如此紧密的联系，它们在人的认识活动中起着如此重要的作用，那么，我们如何才能有效地运用人的

① [英]约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社1998年版，第11页。

直观和演绎呢？这“与其说是理论的，不如说是实践的”。笛卡尔在《原则 9》中引用了“凝神”一词加以概括。

凝神实际上是一个心理学方面的概念，是指对面前或心灵内的对象全神贯注。如对于一个老工艺师来说，由于他总是习惯于把目光集中注意某些具体的点，这样长此已往，它便具有准确分辨任何细小精致事物的能力。同样，如果一个人总是习惯于用他那心灵的眼睛关注某些十分简单、十分容易的事物，那他就能够获得一目了然的“明见”。

凝神包括“明见”和“灵巧”两个方面。所谓“明见”，就是清清楚楚地察看每一特殊事物；而“灵巧”则是巧妙地从事物中互相演绎。明见是直观的准备，灵巧是演绎的技巧。笛卡尔在这里特别指出世人在认识事物时的两个通病：一是“习惯于用一次思维行为同时注意多个事物”，总是“慌慌忙忙探求人家所提出的问题，甚至来不及注意……就以昏乱的心智着手去解决”。[①]笛卡尔把这种行为形象地比喻为一个听命的仆人，只听见主人吩咐其到什么地方去，而没听清楚去那干什么，就匆匆忙忙赶到目的地，结果却不知他到这该解决什么样的问题。这种不注意、慌乱的心境必然使其心灵陷入混乱。另一个通病是，忽视那些简单的、一目了然的认识对象，片面地认为，只有那些“看起来越困难的事物就越觉得美妙”。他借机嘲讽那些只注意探究“至高至深的某些道理”、而不在乎其论据的哲学家们，为了获得他们所谓的知识，“硬说黑暗比光明还要明亮”。笛卡尔认为，真正有真知的人，在识别真理时，总是寻找那些更容易、更简单、更接近最绝对起始原理的东西。他告诫我们：“不要立即考察十分困难而艰巨的事物，而应该一开始就去弄

① [英]约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 74 页。

清楚最微末、最简单的一切技艺，主要是那些最有秩序的技艺。"这也就是他在《方法谈》所确立的第一条原则："绝不把任何我没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说，小心避免仓促的判断和偏见，只是把那些十分清楚明白地呈现在我的心智之前、使我根本无法怀疑的东西放进我的判断之中。"①

在笛卡尔看来，精神的直觉和必然性的演绎是人类获得确实性知识的根本方法和途径，而直觉又是演绎的基本前提和保障。因为演绎推理的结论是否具有必然性、是否确实可靠，都依赖于其前提的正确。而人们通过直觉可以发现人心中的天赋观念，它是自明的、确实可靠的，如"自我存在"、"上帝存在"、数学公理、逻辑范畴、道德的基本原则等。就是这些不证自明的天赋观念作为理性演绎的前提，从而保证了理性演绎的正确性与合理性。而人的精神直觉的能力又来自于上帝赋予人的"理性之光"。上帝总是在最关键的时候出现，就像《西游记》中的菩萨一样，总是在孙悟空最需要她的时候出来为其排忧解难。难怪笛卡尔说我们需要上帝，因为在他看来，上帝是人生的根基。没有上帝，直觉和演绎也将不可能。

分析和综合

笛卡尔是个不彻底的可知论者，他认为世界上的"任何事物都不会隐蔽而不为我们所见，一切事物都可适应人类认识的能力"，尽管它们互不相同，但却又很有规律、很有秩序地运行着。我们心智的灵巧，就在于能够严格地按照事物运行的秩序来思考。所谓思维的条理，"通常只是指始终遵循(一定的)秩序"。为了使我们的思维能够巧妙地铸造出有效的认识秩序，我们应该

① 北京大学哲学系编译:《十六一十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 110 页。

避免重蹈传统的诡辩论和修辞术的覆辙，应该加强思维方面的锻炼，在思维的实践中勇于探索那些最容易的事情，“使我们总是习惯于遵循已知的敞开的道路，极为灵巧地把握住事物的内在真理”①。

笛卡尔认为，我们在认识事物时，不应该一开始就寻找那些复杂的、隐晦的命题，最好是先把这些复杂的命题变成简单的命题，这是下降的顺序，其实就是分析；第二个是从绝对简单的直观出发，经过精密推理上升到其他事物，是上升的顺序，这其实就是综合。

当我们要考察事物时，应该“把我所考察的每一个难题，都尽可能地分成细小的部分，直到可以而且适于加以圆满解决的程度为止”②。值得注意的是，笛卡尔这里的分析，不是从一般到个别，而是从个别到一般，注重分析的是内涵而不是外延。其分析的过程，实际上是理性直观的过程。

笛卡尔认为，分析的任务就是要寻找最简单的、以至不能再“被心灵分析成其他更为清晰的东西”。在笛卡尔看来，最简单的事物有三种：一是纯粹理智的，如认识、怀疑、无知、意识等；二是纯粹物质的，如形象、广延、运动等；三是纯粹理智和物质共同的东西，如存在、同一、绵延等。事物都是由简单性质组合而成的，分析的过程其实就是用理性直观把握事物简单性质的过程。当我们直观到事物的简单性质，也就完成了对事物的分析，同时也就为演绎和综合奠定了基础。这是下降的顺序。

我们再来看上升的顺序。以理性直观所得到的简单性质为逻辑起点，按照顺序指导我们的思想，逐步上升到对复杂事物的

---

① 笛卡尔著、管震湖译：《探求真理的指导原则》，商务印书馆 1991 年版，第 47 页。

② 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 110 页。

认识，这就是综合。这里的综合也是以内涵为主的，是从抽象的一般到具体的个别，是以演绎为基础的。正如笛卡尔在《方法谈》里所规定的："按照次序引导我们的思想，以便从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点逐步上升到对复杂的对象的认识，即便是那些彼此之间并没有自然的先后顺序的对象，我也给它们设定一个次序。"[①]值得注意的是，笛卡尔在这里所说的"顺序"或"次序"，并不是指事物本身发展的顺序，也就是说，他并不是从本体论意义上来谈论这个问题，而是从认识论、方法论意义上来谈论顺序的。综合的起点当然是直观的简单性质，也就是心灵不能把它们分得更简单的东西，然后按照从简单到复杂、从抽象到具体的思维顺序，一级一级地推演出其他事物来。

分析和综合是沿着两条相反的认识顺序前进的，其中分析的过程就是发现顺序的过程，也是得到简单性质的结果，它比较适合形而上的思考。而综合却不能说明它所推演的对象是如何发现的，不适合形而上的思考。所以，笛卡尔比较崇尚分析法，这种方法对 17 世纪以后的哲学、特别是德国古典哲学都产生了深远的影响，也成了理性主义的典型思维方式之一。由此看来，笛卡尔的分析法早已超出亚里士多德的三段论和几何学意义上的分析法。笛卡尔认为，亚里士多德的三段论"对学习知识并没有多少用处，它更多地是用于解释人们已知的东西，或者是不下判断地谈论人们无知的东西"[②]。至于传统的几何学意义上的分析法，虽然提出了严格的证明，其中的"每一步骤都被包含在先前的步骤之中"，但这种公理证明只适合于几何学，因为这些公

① 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 110 页。

② [英] 约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 45 页。

理或涉及到的最初概念，是“每个人都乐于接受的”，而且人们是在感觉和习惯的基础上接受这些看法的，这就不适合哲学的思考。笛卡尔在《沉思集》里，努力把自己的分析法与几何学家的分析法加以区别，他说：“我这样做的目的就是要表明，我与那些不愿意与我一起沉思而又对这个问题极为关注的人毫无干系。”[①] 笛卡尔相信，只要人们遵循分析法所确立的途径，就一定能够发现事物的顺序。笛卡尔对自己的分析法显然是有些偏爱，其实分析法并不能保证我们发现事物的顺序、获得真知识。因为他的分析法是建立在对我思的基础上，当我们普遍地怀疑一切的时候，惟独不能怀疑“我的怀疑”。我的怀疑就是我思的根据，我思也就成为直观的简单性质，是分析的必然结果，这样的结果只有当人们与“作者一起沉思”，“使事物归为己有”才能成为可能，可这样的可能又是何等的主观？当笛卡尔企图超越自身的存在而证明完美的上帝时，这个问题的纰漏就更加显现了。

列举或归纳

直观和演绎是笛卡尔发现心灵运动顺序的根本方法，其中演绎是对直观的补充，在本质上仍然是直观。因为，“当我们从此一命题直接演绎出彼一命题的时候，只要推论是明显的，在这一点上就已经确实是直观了”[②]。但是，演绎作为一种思维运动，“似乎不是一下子作出的，而是通过某种心灵运动，从一事物推到另一事物”，“当演绎是简单而一目了然的时候，我们用直观就可得知，当它是繁杂错综的时候则不能”。[③]“因为我们的悟性能力往往不足以用单纯一次直观把那所有的命题通通概括净尽。”也就是说，我们用心灵理解事物，必须是清楚明白的，而且

---

① ［英］约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 47 页。

②③ 笛卡尔著、管震湖译：《探求真理的指导原则》，商务印书馆 1991 年版，第 30、50 页。

是全面一下子理解的，而不是逐一理解的。为了弥补这个缺陷，笛卡尔在《方法谈》的四条规则中又特地补充了一条："把一切情形尽量完全地列举出来，尽量普遍地加以审视，使我确信毫无遗漏。"[①]

在此基础上，笛卡尔给列举所下的定义是："根据互不关联的许多事物作出的综合推论。"为什么要列举呢？"因为结论包括的项如果多于我们仅仅一次直观所能掌握的，这一结论的确定性就取决于记忆，而记忆由于不稳定而容易衰退，必须用这种持续不断、频繁重复的思维运动来重复和巩固。"[②]例如，当我们列举甲:乙，乙:丙，丙:丁。通过列举，我们可以从中发现甲与丁之间的关系。笛卡尔认为，当我们习惯于思考单纯命题间的相互依存关系时，就可以逐渐地从相对中概括出某种绝对性的结论。为了得到比较确实可靠的结论，笛卡尔还对列举进行了规定，首先列举应该是恰当的，如果有缺陷就会导致错误；其次，列举必须完全，片面和遗漏也会导致错误；再次，列举应该遵循一定的顺序。

由此可见，笛卡尔的列举或归纳并不是传统意义上的由个别到一般，也与培根的"三表法"有着本质的区别。他这里的归纳，只是作为直观的补充形式，以此构成笛卡尔的两种方法：直观和归纳。其中，直观比归纳更根本，归纳只是直观的补充。正如笛卡尔在《原则 13》开头所总结的：如果"我们要透彻领悟一个问题，就必须把它从任何多余的观念中抽象出来，把它归结为一个十分简单的问题，并且把它分割为尽可能细小的部分，同时

---

① 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 110 页。

② 笛卡尔著、管震湖译：《探求真理的指导原则》，商务印书馆 1991 年版，第 51 页。

却不忽略把这些部分一一列举”。

观察和实验

笛卡尔是理性主义者，他认为人的感性和归纳不是知识的来源和途径，人的真正的知识来源于人的理性直觉和演绎。但正像经验主义者并不完全拒斥理性一样，笛卡尔也不否认感性和归纳在人的认识和实践活动中的作用。我们这里特别注意的是，在形而上学的层面上，他揭露感觉的虚假性，并对其进行怀疑，但这并不影响他作为科学家在科学实验中对实证方法的坚持。

笛卡尔既是一个哲学家又是一个科学家，在形而上学的思想上，他坚持理性主义的原则，但在研究特殊领域里的知识，特别是研究自然现象时，他又特别注重实验和观察。

关于实验和观察的对象，笛卡尔认为，关于上帝、宇宙数学、伦理等基本原则之类的问题不需要人的实验和观测，那是属于信仰和哲学的问题，而对自然界具体的、特殊的研究对象，则需要人对它们进行仔细的观察，并从观察中搜集有关的资料，然后才能对其进行归纳和推理，从中获得真理性的认识。显然笛卡尔已经意识到把经验引入科学研究的重要性和必要性，他强调，科学并不会因为经验的引入而减少了它的确实性和可靠性。

至于上帝和自然界，笛卡尔是这么认为的，世界是由上帝创造的，这没错。而上帝是如何创造、为什么创造世界中的各种事物，那只有上帝才能知道，我们人是不可能知道上帝的意图和方式。我们人所能做的就只能是通过我们对具体事物的观察和思考，从中发现关于事物的知识，并尽力理解上帝的意图和方式。比如，上帝就如同一个钟表匠，他创造了钟表使它自动运行。而我们人，就只能通过对具体钟表的研究，我们可以打开表壳，观察其中的齿轮、钟摆、发条，观察它们自身的结果和它们相互的结合方式及运行情况，然后再根据上帝赋予我们的观念进行直观和演绎，得出真理性的知识。

笛卡尔是很重视对客观对象的观察。在上学时，他因厌恶学校迂腐的、教条的教学方法，于是就走出校门读世界这本“大书”，这就是对世界的直接观察和思考。他曾经在冬天的大峡谷中观察风雪、四季更替特征，观察彩虹等自然现象。到荷兰后，他经常去天文学家那里通过望远镜观察天象，他还亲自到屠宰场解剖动物，甚至观看人体解剖。为了验证哈维的血液循环理论，他观察动物的心脏，并亲手去触摸心脏的温度。他对医学的研究更是依赖观察和实验，他通过对病人的观察，配置新药，并在病人身上进行实验。正因为有这些观察的资料，笛卡尔才能写出很多有理有据的科学报告，才能使他跻身于科学家的行列。我们都还记得，在讲述人体的生理结构时，笛卡尔曾经告诫读者，最好能亲身解剖一些动物，才能对他的理论有更深入的了解。

笛卡尔的方法是：(1)直观。我们的内心有关于该事物的天赋观念，这是确定无疑的；(2)演绎。根据相关的观念进行推理和演绎；(3)列举。根据该事物的性质和特点，尽可能罗列出关于这个对象的各种解释；(4)排除。对事物进行全方位、多种角度的观察，尽可能收集相关的资料。在此基础上引入决定性的实验，然后根据实验的结果排除其他的解释，最后只剩下一种正确的解释。

我们注意到，笛卡尔的方法并不是以经验事实作为其演绎推理的起点，它只是其演绎中的一个环节，所起的作用也只是借以排除不想要、不需要的演绎环节。决定性实验的作用也仅仅是在排除那些不现实的解释。实验在笛卡尔这里还是大打折扣。他显然不像培根那样重视。

其实，当笛卡尔完成了他的形而上学体系后，他就把更多的精力投入到科学实验方面，实验在笛卡尔生活中变得更重要了。他在其哲学思想的指导下，通过实验，在具体科学中如生理学、物理学、天文学、特别是医学等领域作出更大的贡献，以实现

他造福于人类公益事业的目的，这也是笛卡尔丰富其知识之树的一种努力。

笛卡尔相信，他的知识之树上结出的智慧之果将会给人类带来更大的力量和实惠。

4. 寻找乐趣

笛卡尔生活的时代，本就是一个充满严重动荡、面临严重考验的时代。物价上涨、人口增多，尽管美洲的白银大量流入欧洲，但由于技术没有什么大的突破，结果导致政治、经济的危机。连绵不断的宗教战争，又给本来就危机四伏的社会火上浇油。主权国家基于“王冠与圣坛”的统一，强制宗教一体化，使宗教战争比以前更加残酷和复杂。在法国，由于加尔文本人是法国人，又于1541年在日内瓦执掌大权，因而，加尔文宗(胡格诺教徒)在法国就有了很大的势力，当时法国显贵波旁、孔代、国王亨利四世等都属于此派。1624年，法国国王路易十三的宠臣、红衣主教黎世留成为国家实际上的统治者，为加强中央集权制与各种势力展开斗争。黎世留利用手中的权力，对内强制大贵族就范，以削弱地方分裂势力，1626年镇压有王后参与的叛乱，1630年平息由太后撑腰的掌玺大臣的叛乱，1627—1628年击退了由英国支持的新教徒的叛乱，从此法国新教势力得到遏制。1629年，路易十三颁布了“阿莱斯恩典敕令”，剥夺了新教徒拥有的地盘和武装，大大加强了国家的统一。与此同时，黎世留还对轰动一时的冉森教派进行了打击，加强了思想意识形态方面的统治。为了正面加强对文化界的控制，黎世留还着手建立法兰西学院，1635年1月路易十三颁布诏书，批准法兰西学院的成立。黎世留去世后，他的继承者马扎然继续实行黎世留的方针政策，法国由此成为一个中央集权化的强大国家。对外，针对

奥地利和西班牙的哈布斯堡家族的扩张计划，主动参与30年战争，从而扩大了法国在欧洲舞台上的影响。

这场战争几乎把欧洲所有的国家都卷了进去。正如当时的一位传教士所说：“这是震颤的年代，这种震颤是普遍性的。”① 笛卡尔所关注的正是这场战争的序幕。当时的战争还局限在德国境内，巴黎没受多大的影响。

1623年春季，笛卡尔在巴黎呆了几个月后，觉得这里很不适合他，于是回故乡变卖属于自己的那份家产后，就于同年9月前往意大利朝圣，目的是还他那年冬天在小木屋许给神的愿。他的行程路线是：巴塞尔→格里松斯→瑞士→蒂罗尔→因斯布鲁克→威尼斯→洛勒特（圣地），圣诞节前夕，他来到了罗马。此时伽利略正在罗马接受第三次审判。依当时的条件和笛卡尔的声望，他本来有机会在佛罗伦萨与伽利略会面的，但笛卡尔却没这样做。据后来他写给朋友麦尔塞纳的信中指出，由于受教皇乌尔班八世的迫害，伽利略被迫对外宣称他的思想是错误的。笛卡尔认为伽利略的声明与他自己的陈述自相矛盾。但不管二人未会面的原因是什么，伽利略受审一事对笛卡尔未来的学术和生活都产生了很大的影响。笛卡尔后来的《宇宙论》一书就受到伽利略思想的影响，他也主张宇宙是无限的，是在自转。不过，在笛卡尔逝世前，这本书从没有完整地发表过，因为教皇对科学的镇压和伽利略的受审仍使他心有余悸。我们知道，笛卡尔是个心性比较柔弱的人，他比较能够面对现实，不愿与当权者直接对抗，也不愿让自己处在学术之外的是非漩涡里，但这并不影响笛卡尔思想的进步性和革命性。

在罗马期间，笛卡尔有幸结识了当时任帕特雷依大主教的

① [美]菲力普·李·拉尔夫等著：《世界文明史》，商务印书馆1998年版，第947页。

巴格诺，参观了罗马盛大的耶稣升天节。在夏特罗，有朋友劝他在军队里买个官职，笛卡尔以手头拮据而婉言谢绝，其实钱对笛卡尔并不是问题，他只是不想让他的自由受到任何的束缚和限制。

1624年底，笛卡尔结束了对罗马的访问，起程返回巴黎。其归程的路线是：佛罗伦萨→皮埃蒙特→都灵→苏萨→桑尼山→阿尔卑斯山→巴黎。

途经桑尼山和阿尔卑斯山时，已经是1625年的春季。笛卡尔置身于大自然中，被自然界奇异的景象所陶醉，他忘记了旅途的劳累，全身心地投入到对自然现象的观察、研究中。他观察山体的走势、观察雷电现象、观察雪崩和旋风，他还研究高山云层的作用，夏季长于冬季的原因。这些研究为他以后气象学的研究提供了宝贵的第一手资料。笛卡尔对探索自然、与自然对话有着浓厚的兴趣，他的行为使我们想起了与他一起引领时代潮流的英国人——佛兰西斯·培根。那年（1624年）冬天，培根走到一个住所，为了调查冷冻家禽的效果而收集积雪，由于风寒而不幸去世。笛卡尔的这次实地考察，似乎是对他的前辈的纪念，他们的行动象征着经验主义和理性主义的共同之处——热爱自然、尊重事实、重视实验。

1625年夏初，笛卡尔回到了巴黎，在这里度过了3年半相对稳定的生活。

再到巴黎，笛卡尔接受过去的教训，他不想使自己陷入热闹繁杂的人事交往中，更不想被生活琐事扰乱他清静的思想氛围，为此他就借住在朋友勒瓦瑟的家里。可是好景不长，消息传出，前来拜访的人络绎不绝，有皇室官员、学者，也有的是他的门徒和崇拜者，还有当地的一些机械工程师或技术工人。因为那时的科学家与机械工人的联系也是非常紧密的，为了证明或实现某种思想必须要有先进工具，而这正是领导时代新潮流的技术

工人完成的。为了躲开朋友的访问，笛卡尔悄悄地迁移到郊外的圣日耳曼隐居，新住址连他的房东也没告诉。这下可急坏了他的朋友勒瓦瑟，他到处打听笛卡尔的下落。直到有一天，他在大街上碰见了笛卡尔的仆人，强逼着仆人把他带到了笛卡尔的新住处。勒瓦瑟描述了再次见到笛卡尔时的情景：当时已经是上午 11 点多了，笛卡尔还躺在床上，枕旁散乱地放着一些报纸和资料。笛卡尔一会儿躺在床上沉思，一会儿又坐起来匆匆地写着什么。听见有人敲门，笛卡尔才紧张地穿上衣服，仆人从另一个房间出来，并安排笛卡尔吃早饭。勒瓦瑟见到笛卡尔后，假说妻子对笛卡尔的不辞而别很恼火，要求笛卡尔重新回去居住。笛卡尔当时就向他的妻子道了歉，然后像个外逃的孩子，收拾行囊乖乖地跟着勒瓦瑟回去了。他的宁静的生活又一次被打破，这也坚定了笛卡尔离开巴黎的决心。

1625 年 6 月，在老朋友麦尔塞纳和米多的引荐下，笛卡尔又结识了许多新朋友，其中不乏思想界和科学界的精英人物。如数学家、军事工程师笛格尔，数学家、语言学家阿尔笛，天文学家德博纳，哲学家、神学家伽森狄等，这些朋友对他后来的学术研究有着很大的帮助。其中，麦尔塞纳是他与外界保持通信联络的纽带，米多热是数学家，他在光学方面的研究成果对笛卡尔的"屈光学"很有帮助。在光学研究方面对他提供帮助的还有工程师、镜片磨匠费里埃。伽桑狄是唯物主义哲学家，他的《对笛卡尔(沉思)的诘难》一书提出了很有价值的反驳意见。

在巴黎，笛卡尔重新开始研究几何学问题，但他的研究早已超过了几何学本身。他试图通过对几何学的研究，来寻找普遍的数学原则。前来拜访他的人一个接着一个，有的是慕名而来，有的是附庸风雅，真正能够与笛卡尔进行学术意义上交流的人并不多见。在热闹的生活中，笛卡尔的内心是如此的寂寞和孤独，他渴望清静和思考，他不愿为应酬而牺牲自己宝贵的时间，

这样对他既无益处,也不能令人满意。

1627年,一场旷日持久的围城战转移了笛卡尔的视线。6月,法国新教派胡诺派在英国白金汉将军海上支援下,在西南部的拉罗歇尔举行起义,反对天主教的统治。由天主教封建显贵指挥的政府军前往镇压。8月,由于白金汉将军撤军回国参战,政府军对拉罗歇尔城堡展开猛烈的陆地和海上进攻。结果久攻不下,只好对城堡实行包围。他们用了5个月的时间,终于赶在英军再来之前完成了对拉罗歇尔城堡的包围,英军突击了15天,结果无功而返。英、法之间这场特殊战争对笛卡尔有着很强的吸引力,因为他毕竟在部队服过役,而且研究过军事工程方面的问题,他想亲自到实地考察一下军营和战地工事。1928年10月,笛卡尔前往拉罗歇尔参观,他听到的第一个消息就是白金汉将军被人暗杀,整个围城情况已有所好转。在笛沙格等友人的引导下,他饶有兴趣地参观了桥梁、军械、要塞、堤岸、海防炮台、舰艇,并对工程技术与军事国防的结合、作用等理论有了更直观的了解。为了了解敌方的情况,笛卡尔曾利用双方休战的机会到英军阵地实地考察了英国的防御工事,这时离整个战争的结束已为期不远。笛卡尔终于看到法国国王率军进入城堡的那一天,除了欢呼、激动人心的一面,更有悲壮、残酷的一面,笛卡尔对此早有感受。

巴黎似乎在有意留住它的这位精英才子,从硝烟弥漫的战场回来不久,笛卡尔又被另一件事吸引住了。笛卡尔在这件事的最初还是一名观众,后来当他卷进去参与辩论时却成了主角,他在这场思想领域的战斗中成了法国知识界真正的英雄。

事情是这样的。巴黎是个大都市,也是欧洲文化的中心,什么样的思想在巴黎都能得到很快的传播,并引起响应和反击。当时,在城里有一个叫尚多尤的炼金术士,声称他发现了一个新的哲学体系,并打着学术和科学的旗号到处宣扬,而且也吸引了

不少学者和年轻人。为了进一步论证尚多尤的思想，教皇使节巴格诺邀请巴黎知名学者举办尚多尤思想研讨会。笛卡尔也在受邀之列。

尚多尤是个职业医生，对化学也非常在行，在学术方面应该说也有一定的见地。他尤其是一个演说家，他的观点经过他滔滔不绝的演讲本领的渲染，很是打动人心。在讨论会上，尚多尤宣称传统的哲学已经过时，他要为人们创造一个新的哲学体系，他的武断的否定和空洞的说教，早已被他那慷慨激昂的言辞所淹没，结果自然博得一片赞扬与喝彩。而笛卡尔对此无动于衷，他只是默默地坐着。红衣主教贝律尔把这一切都看在眼里，他走过去邀请笛卡尔发表一下自己的看法，笛卡尔谦虚地说：他的观点还不太成熟，再说，在这种场合，也不适宜发表对尚多尤的反对意见。后来，在东道主贝律尔再三鼓励下，笛卡尔终于站了起来，他在众人热切的盼望和雷鸣般掌声的鼓励下开始了精彩的演讲。

他首先赞扬了尚多尤的勇敢的批判精神和娴熟的演说技巧，他认为对经院哲学的批判有利于人们解放思想和独立思考。至于尚多尤提出的新原则和新思想，笛卡尔表示了反对意见。他不是就真理和谬误本身来看问题，而是从发现真理的方法和检验真理的标准角度来反驳尚多尤的。笛卡尔指出，看一个理论是不是真理，关键是看我们能不能通过检测，把真理和谬误区别开来。如果我们找不到一个衡量真理的标准，或者人为地、随意地制定原则，那就无所谓真理和谬误。为了让大家相信他的说法，笛卡尔当场请大家提出自认为最明显的真理和最明显的谬误，他都从反面一一加以论证，最后得出的是一个相反的结论。经过对 12 个问题的论证，大家都感到非常震惊。笛卡尔总结道，如果我们用一些未经证明和检测的原则来判断真假，其最后的结论必然是很难确定的。以往的旧哲学包括今天

尚多尤的理论,都是建立在不真实的原则基础上的,它们只能增加我们思想的混乱,并不能为我们发现真理、区分谬误带来什么益处。

人们为笛卡尔的精辟论辩所折服，在赞叹他对一些诡辩术的揭露的同时，也急切地想知道笛卡尔在这方面的高见。笛卡尔回答说,他知道的并不比他所用的多,他希望通过普遍数学原则,运用人类的理性直观去把握那些简单的、清晰的、自明的东西。笛卡尔终于有机会把自己多年的思考表达出来，虽然这种表达并不很充分，人们当时对其中的许多东西也还不大能够理解,但红衣主教贝律尔已看出面前的这位年轻人的思想潜力,他鼓励笛卡尔,希望对其理论作进一步的丰富和论证,并通过论文或论著的形式加以发表。主人的鼓励和大家的支持给了笛卡尔以极大的信心，他似乎找到了自己生活的位置。这次讨论会也进一步奠定了笛卡尔在法国学术界的地位。

回到住所,笛卡尔还沉浸在讨论会的兴奋之中,在他的身上似乎涌动着一种表达的激情，笛卡尔觉得自己的思想似乎已经成熟,他需要把它表达出来。然而,要整理自己的思绪、要写作,就需要安静的环境。于是，他又悄悄地搬到城郊的一所无人知晓的房子里,在那里用拉丁文写成了《探求真理的指导原则》一书。原计划写 36 条原则,每 12 条为一组,但最后完成的只有 21 条,而且最后 3 条也是只有命题,没有阐述。这本书直到作者去世 50 年后(1701)才出版,这也多少给后人留下了一点遗憾。尽管如此,也不能磨灭该书在人类思想发展史上的地位和作用。

写完书,笛卡尔并没有使自己轻松下来,他的心里仍有许多疑团需要解决,仍有许多理论需要求证。多年的流浪漂泊,笛卡尔经历了许多重大的历史事件,交结了许多朋友,观察了许多自然现象。他像一个热心观众,怀着一颗好奇心打量着、琢磨着眼

前发生的人和事。可当他终于要坐下来总结自己的思想时，他发现自己的祖国是个“不适合思考”的地方。这种顾虑一方面来自于严酷的现实：宗教战争、中央专制、无休止的应酬和干扰，另一方面来自于笛卡尔本人的性格。笛卡尔是个懦弱胆小的人，又是一个奉行教会仪式的天主教徒，为了躲避危险，也为了不使自己与教会之间有什么麻烦，笛卡尔最终还是决定离开自己的祖国，到荷兰去，没想到后来在那里一住就是20年。笛卡尔只所以选中了荷兰，不仅仅是因为那里的气候温暖、景色宜人，更主要是因为当时的荷兰已摆脱了西班牙的统治，他们的能力和重商精神使这个国家成为欧洲最富裕、最文明和最宽容的地区。可以说，17世纪的荷兰是欧洲唯一有思想自由的国度，当时欧洲许多进步思想家不是在荷兰出书，就是在荷兰避难，如霍布斯的一些书就是在荷兰刊印的，洛克、贝勒也先后在荷兰避过难，等等。但愿我们的主人公笛卡尔先生此行能有好运，并能在荷兰的国土，与盛开的郁金香一起分享那份珍贵的自由。

第三章 身在异乡

1. 初到荷兰

荷兰位于欧洲西部，西、北面濒临北海，东与德国接壤，南与比利时交界。气候属温带海洋性，冬季温和、夏季凉爽，全年降水均匀，养牛业和郁金香久负盛名。作为17世纪的世界强国，荷兰共和国逐渐成为国际金融中心，更是世界各地艺术家、哲学家、科学家的聚集地。因为那里有着良好的民主气氛。笛卡尔曾在《方法谈》中对该国大加赞扬，他说："我生活在一个很勤劳的伟大民族的群众中，大家汲汲关心着自己的业务，而不问他人的闲事，既不缺少繁华都市所有的一切便利，而又能有如此清静和远离尘世的生活，无异于生活在深山旷野。"[1]

欧洲人不像中国人，对故土有着那么深的眷恋。离乡背井、流浪在外，在17世纪是普遍现象，更何况对笛卡尔这样一个有着特殊身世和经历的人。笛卡尔自小就寄宿在外，由于早年丧母，家庭本就缺少温暖和凝聚力，学校毕业后就一直漂泊在外，去读世界这本大书。其实，一个思想家真正需要的是安全和清静、时间和自由，像一个正待产卵的雌鸟，笛卡尔在急切地寻找着孵化思想的巢穴。

---

① 钱志纯编译：《我思故我在》，（台湾）志文出版社1976年版，第144页。

事实证明笛卡尔的这个选择是正确的，这是他人生迈出的重要的一步，在以后的20年里，他基本上摆脱了在巴黎时的种种困扰，写出了一部又一部划时代的理论巨著。

一旦决定去荷兰，笛卡尔就开始为荷兰之行作准备。他怕走漏风声引起亲友们的阻拦，除麦尔塞纳等几个十分要好的朋友外，笛卡尔没有告诉任何人，就连他的家人也是临行前以书信的形式通知的。为了适应荷兰的气候和生活环境，笛卡尔一个人去法国的北部（那儿的温度较低些）呆了几个月，主要是适应荷兰的气候和孤独、寂寞的日子。他把巴黎方面的事务、财务委托给皮可神甫照管，有关学术交流、与友人联络事项一并交给麦尔塞纳负责。办妥了诸项事务后，笛卡尔于1629年3月末离开巴黎来到荷兰首都阿姆斯特丹。笛卡尔人刚到荷兰，不料早有朋友的信件已先他而来。笛卡尔打开信件，看到的多是朋友的责怪和不满。他们说他不应该离开祖国和朋友，到一个偏僻的地方去发展自己。朋友的感情他自然领受，但这并不能动摇他的决心和信心。他后来给朋友的解释说：因为巴黎是个适合交际而不适合思考的地方。多年后，即便笛卡尔早已功成名就，在朋友的一再邀请下，笛卡尔曾3次回国小栖，依然没找到理想的居住地。

笛卡尔到荷兰的目的是很明确的，那就是思考、研究和写作，他绝不允许巴黎的生活状态在荷兰重演。为了保密，他像个四处躲藏的“神秘人物”，不断更换居住地（20年先后搬了24次家），用假地址与人通信，回避各种私人应酬和社交活动。不过，这并不意味着笛卡尔与外界隔绝。相反，到荷兰定居后，笛卡尔每周专辟一个写信日，同各界朋友交流，并通过各路联络员与外界联系，以便获得各学科最新的、最有价值的学术信息。其通信后来编为8卷本《书信》（1936—1963）集里，共收集信件720封。笛卡尔固然有他的烦恼，可如果他知道，当年人们追逐的是

思想，而现在的人追逐的是影视明星，笛卡尔心里也该有些满足了。

国外笛卡尔研究专家贝克先生认为，笛卡尔在荷兰的20年间，其学术思想的发展大致可分为以下3个阶段：第一阶段：1629—1637年，其标志是《谈方法》的创作和出版；第二阶段：1637—1644年，其标志是《第一哲学沉思集》的创作；第三阶段：1644—1649年，其标志是《哲学原理》的创作。

与学术思想发展阶段相对应，笛卡尔在这3个时期的生活迁徙情况如下：第一个时期依次居住的地点是：阿姆斯特丹→弗兰内卡→德文特→乌特勒支→吕伐登等地；第二时期依次居住的地点是：埃赫蒙德→哈尔德韦克→阿姆斯特丹→莱顿→恩迪格斯特城堡等地；第三时期主要在埃赫蒙德度过。这些居住地尽管有这样那样的不同，但从有利于学术研究的角度看，大都处在大学或图书馆周围，由此可见笛卡尔的良苦用心。

笛卡尔与外界的有效联络渠道是：麦尔塞纳—巴黎，毕克曼—多德雷赫特，布勒马特—哈勒姆，赖尼尔—阿姆斯特丹，胡格兰德—来顿。

关于笛卡尔在荷兰的生活，我们只能围绕他的学术生活来叙述，即便他的研究过程是漫长的、零碎的，有时甚至是枯燥乏味的，因为我们不能指望一个专注于思考的伟大思想家能给我们演绎出什么轰轰烈烈的故事来（那是社会活动家的事）。倒是有一件是值得记录的，那就是笛卡尔的那段鲜为人知的爱情生活。

2. 初涉爱河

笛卡尔一生痴迷于学术，小时体弱多病，忧郁寡欢，再加上没有正常的家庭和自幼缺少母爱，上中学时受到严格的教会学

校的教育，所以对女性的反应很是迟钝，在谈情说爱方面更是缺乏“天赋”，这或许也是由于他太过于专注理性思考的缘故吧。一个人精力总是有限的，当他每天沉湎于思考、发明和创造时，他可能就要丧失正常人的世俗生活所带来的种种快乐和享受，这样的解释或许对我们这位大名鼎鼎的学者要公平些。

笛卡尔先生的爱情生活似乎并不复杂。据他说，在很早的时候，大约是在 1625 年，笛卡尔曾听家人的劝告，动过成家的念头，而且他也的确对一个女孩有了好感。但说归说，好感归好感，当笛卡尔终于下定决心、鼓足勇气向意中人正式求婚时，那女子大吃一惊，认为他俩的关系远没有发展到谈婚论嫁的地步。真是落花有意，流水无情，就这么让人家给甩了。尽管如此，我们的笛卡尔先生还是留下了富有哲理性的名言：“没有任何美丽的东西能够比真理更美！”你瞧这话，哪个热恋中的姑娘爱听？难怪呢！刚刚燃起的爱情的火苗就这么被理智地克制住了。

不过我们不用着急，只要心中有爱，总有绽放的时候，哪怕他是墙内开花墙外香。笛卡尔到了荷兰后，身在异乡，无论怎样的专注于学术，也总有孤独寂寞的时候，大约是在 1634—1635 年的冬天，笛卡尔爱上了他的仆人海伦。该小姐芳龄多大，长相如何？两人的恋爱经过怎样？实在属他们的隐私，笛卡尔在外人面前向来是守口如瓶，只好请读者诸君想像去吧。我们现在也很少有资料佐证，只是根据结果推测，两人都遵循“爱情速成法”，谈的不多、时间不长、简洁明快、直入主题，结果很快就坠入爱河，其爱的过程大概也遵循笛卡尔的“简洁明了、理性直观”的原则吧。双方既没举行什么仪式，更没向亲朋好友宣告，就同居了。这种不拘形式的爱情并不影响爱情的结果。到了 1635 年，海伦就为笛卡尔生下一个小公主，取名法兰星·笛卡尔。

有了孩子，笛卡尔的住所就更像个家了。孩子的哭哭闹闹、说说笑笑，使笛卡尔的居所充满生机，笛卡尔舔犊情深，与女儿

和海伦共享着天伦之乐，活泼可爱的孩子也成了他生活中的一支兴奋剂。孩子到了上学的年龄，他把孩子送到外地一所最好的学校学习，以使她受到良好的教育。可惜，好景不长，1641 年 9 月 7 日，小女儿法兰星患猩红热病而夭折。女儿的去世，对笛卡尔是个沉重的打击，这是他一生最大的悲痛，有好长时间一直沉浸在失去爱女的痛苦中。而且不幸的事真是一桩接着一桩，那年 10 月，他的父亲和姐姐相继去世，使他的生活更是雪上加霜。还因为当时他正与沃埃特等人卷入一桩诽谤罪的法律诉讼，竟也没能回国参加父亲的葬礼，笛卡尔对此一直很内疚。这段时期，笛卡尔感情波动比较大，研究工作也因此而受到很大的影响。

笛卡尔因爱而受到的伤害是巨大的，这或许是他以后不再婚娶的原因。但这并不意味着笛卡尔没有爱，他更多地把爱转化成一种柏拉图式的纯粹精神性的追求，他说："一位美丽的女人，一部出色的作品，一个完美的传教士，是这个世界上最不可能找到的东西。"[①]你瞧，他不是还把美丽的女人放在前边吗？笛卡尔与波西米亚的伊丽莎白公主、瑞典女王克丽斯丁娜的交往都具有类似于精神爱情的性质，不过这是后话。

3. 初次实验

笛卡尔是伟大的哲学家，也是伟大的科学家。他的学术活动总是与同时代的科学研究紧密联系在一起。他时刻关注着科学的研究状况，积极参与各种科学实验，时时站在学科的前沿阵地，并且成为一些学科的创立者和推进者。由于在哲学上的卓越成就，他在汲取科学营养的同时，也比一般的科学家更高屋建瓴。了解笛卡尔在科学方面的兴趣和贡献，有利于我们更完整

① 尚新建著：《笛卡尔传》，河北人民出版社 1997 年版，第 63 页。

地理解笛卡尔。

笛卡尔在荷兰的主要科学活动

笛卡尔隐居荷兰后，在理论上着手建立新的形而上学体系，用以代替经院哲学的那一套东西。这项工作大约在1629年完成，标志是《沉思集》写作完毕。其后，他的注意力就转到科学实验方面去了，一方面他要用他的形而上学理论指导科学实验，另一方面他也试图用实验来验证自己的理论，作为科学家，他始终对科学实验和各学科研究成果很有兴趣。所以，这段时期，笛卡尔的科学研究兴趣非常广泛，科学活动日益频繁，著书、实验、交流、探索，各种活动成了他生活的亮点。我们不妨把他在荷兰时期的科学活动简单地罗列出来，从中可以看出他的研究兴趣和涉猎的领域。

(1) 1629年，初来荷兰，就开始着手写《论宇宙》，由于受伽利略案件的影响，这本书断断续续写了好多年，直到1633年才基本完成，直到1677年才由莱顿出版社出版。该书由3部分构成：《折光学》、《气象学》、《几何学》，他为该书写的序言《方法导论》更使他在哲学上熠熠生辉。关于这本书在写作和出版时的矛盾心理，在作者写给挚友麦尔塞纳的信中可见一斑："地动说与我的论文关系异常密切，我真不知如何能够将这理论从我的著作中删去，而又能使其他的部分仍然成立，不沦为一堆残缺不全的废纸。然而我又绝不愿意在我的言论中出现一些令教会不悦的言辞……"

(2) 1630年5月，经麦尔塞纳介绍，了解伽森狄的天文观测工作。并写信与麦讨论光学、声学、美学、语言学、天文学以及法国学术进展和欧洲文化前景。

(3) 对医学和解剖非常有兴趣，1630年冬天，在阿姆斯特丹学解剖学，经常出入于屠宰场，实地观察动物的生理组织；1636年6月，参加尸体解剖；1643年5月，有人来访，在他的厨房里

看到许多待解剖的动物尸体。

(4)1632年与荷兰诗人、政治家惠更斯来往密切,他的儿子是著名的物理学家小惠更斯。1635年,寄《折光学》稿件给小惠更斯,并讨论稿中有关问题及磨研光学镜子的问题。1636年,寄“机械学札记”给小惠更斯,并以此写了一篇法文“论起重机”。

(5) 1632年5月,回答麦尔塞纳提出的与抛物线 Y′ = PX 有关的圆形的面积、体积和重心等一系列问题。

(6)1637年6月,法文《谈方法》一书出版,在附录《几何学》中,作者发明解析几何。

(7)1638年2月,写《物理学》一书。

(8)1639年,其《折光学》、《几何学》在学术界引起反响,著名数学家费玛、巴黎大学教授莫兰对其理论进行批评。

(9)1640年6月,支持哈维的血液循环理论。

(10)1641年春季,开始构思《哲学原理》。

(11) 1642年6月,与捷克著名教育家夸美纽斯在莱顿近郊相会。讨论了夸美纽斯的教育学专著《泛智的先声》,期间笛卡尔谈到了自己对教育的见解。1647年12月,伊丽莎白公主劝他撰写教育学著作,这说明笛卡尔在教育方面也有其独到的见解。

(12)1643年与伊丽莎白公主信函来往,探讨灵魂和肉体的关系问题。

(13) 1647年2月,与瑞典女王克丽斯丁娜信函来往,探讨上帝的爱、爱和憎、情绪的控制等。

4. 初获成果

《方法谈》的写作

《方法谈》是笛卡尔到荷兰的第一部重要的哲学著作，也是他的处女作。该书的全名是"谈谈正确引导理性在各门科学上寻求真理的方法"，主要论述了唯理论的方法论和认识论，也反映了作者二元论的思想。其实，这部著作的大部分在1633年就已完成，包含在《论宇宙》这部科学著作里，但慑于教会的威力和伽利略的教训，他只好将这部书稿隐匿起来，1644年出版的《哲学原理》又将其中一部分内容作为该书的一部分发表。1635年冬季笛卡尔在吕伐登开始写作《方法谈》，次年出版。出版时在该书的后面还附录了《折光学》、《气象学》和《几何学》3篇论文，作为方法论的具体实例。全书由引言和6部分内容组成，各个部分相互联系又各有自己相对独立的内容。该书是用法文写出的，文笔流畅生动、内容深入浅出，再加之通俗的自传体形式，所以，一经出版，就在社会上引起很大反响，被后人誉为近代哲学的宣言。

这本书，与他在法国写作的《探求真理的指导原则》一书有着内在的必然联系。《探求真理的指导原则》只是方法论主要原则的简略概述，正如作者在《原则4》末尾所提到的，他写这本小册子，原本只是"使我的记忆解脱这一重负，便于把我的心智自由转入其他题材的研究"。由于笛卡尔仅仅是为了整理自己的记忆，并不打算出版，所以在有关内容的表述方面难免出现繁简不一、含混重复、相互矛盾等问题。《方法谈》弥补了前者的缺陷，更系统、更全面、更深刻地表述了笛卡尔的方法论思想。

笛卡尔在《方法谈》一书中力求把自然科学和数学有机地结合起来，然后在哲学的基础上把二者统一为一个模式。这个发

现真理的思维方法和模式犹如一把万能的钥匙，我们如何把握这把钥匙并自觉地运用它揭示世界的奥秘，这是《方法谈》的主要目的和任务。

笛卡尔在《方法谈》中向我们提出了“我们想知道什么？”“我们相信什么？”“为什么相信？”“相信的基础是什么？”等问题。

笛卡尔是个可知论者，他相信有真理存在，而且人们是可以认识的，当然这是建立在上帝存在的前提下。问题的关键是，我们用什么认识？怎样认识？这是笛卡尔首先要说明的。笛卡尔在寻找那种不证自明的逻辑前提。他指出，凡人都有良知，但要善于运用。所谓良知就是“那种正确地作判断和辨别真假的能力”，它在实际生活中等于“明智”，在理论生活中等于“理智”。它是“世界上分配得最均匀的东西”、“是人人天然地均等的”。笛卡尔的天赋良知，实际上坚持了人人平等的思想，既然每个人都有理性，都可以凭借自己的天赋权力，那就都可以对事物作出是非真假判断。至少从理论上说是这样的。

既然如此，那么我们为什么还要犯错误呢？笛卡尔认为犯错误的原因除了操之过急、妄断和固执之外，一个根本的原因则是人们不知怎样合理地应用自己的良知，假如我们“总是遵循着正确的道路”，就能够不断地接近真理。

那么正确地运用理性的方法究竟是什么呢？笛卡尔相信，他所找到的方法，只要适合于他自己，也就一定适合全人类，因为我们都是人，有上帝赋予我们的共同的理性。

在寻找正确的方法之前，笛卡尔首先对自己以前所学的东西进行了清理。他对自己在学校学习的各门学科一一进行了评价，历史有失真和人为编造的成分，“而那些以历史为借鉴，来调度自己生活的人，会陷入如武侠小说中人物的幻境”；雄辩学和诗学主要是靠人的天赋和灵感，再配以华丽的词藻和狡辩，就可成为一个优秀的诗人；“我喜欢数学，因为它的推理正确而明

显”，虽然其基础稳固坚实，但应用的范围却很狭窄，仅用在机械技术上；古代的伦理学“如同建立在沙土泥沼上的高昂雄伟的宫殿”，虽将德行举得很高，但内容模糊不清，使人难以适从。更有的是在神圣、美好的外表下，掩藏着的“往往只是一些无情、傲慢、失望或弑父灭亲之类的罪行”；至于神学，引导人们进入天堂的“天启的真理超过我们的智能”，以“我”薄弱的理智不敢对这些天启的真理妄加判断；关于哲学，历来充满着争辩，而其结果是没有一个事理能让人们普遍地理解和接受，于是“我想把一切似是而非之事，几乎和伪的等同看待”；既然哲学如此，那么其他“从哲学提取原则”的学科就更不稳定了。“炼金术士的许诺，星象家的预言，术士的诡诈”[①]等，都不可能使“我”受骗。

通过对各门学科的比较，结果笛卡尔发现，只有“3种艺术和科学似乎应当对我的计划有所贡献”，那就是古代的逻辑、几何和代数。经过对这3门学科的分析，笛卡尔又发现它们各自的弊端：如亚里士多德的三段论“只能用来向别人说明已知的东西”，“而不能用来求知”；而古代的数学，“只研究一些非常抽象而且看来毫无用处的问题”，几何受图形的局限，使人运用理智时过于疲劳，代数受某些数字的束缚，容易混淆人的心智，也不能成为一种培养人的心智的学科。笛卡尔在批评古代数学内容上的错误时，同时也看到在求知中的方法和形式：“应当在数学中寻求理智活动的法则。科学只有一种，因而方法也只能有一个。数学方法也是其他科学的方法。这种方法是真切而简易的规则总汇，任何人都能应用，并且十分方便，只要你仔细遵守，就不会把假的当做真的，日将月就，知识便会不期然地逐渐增加，而得到理智所能知道的最高知识。”[②]

---

①② 钱志纯编译：《我思故我在》，(台湾)志文出版社1976年版，第116－120、22页。

数学的基本方法就是：直观和演绎。人依靠自己的理智之光，可以直观到简洁的、自明的始原性命题（简单性质），而事物是由简单性质构成的，遵循事物的秩序，通过严格的演绎就可以推导出基本的结论。而演绎并不是完美无缺的，可以通过经验来补充它的弱点、纠正它的缺陷。在此基础上，笛卡尔为我们立下四条逻辑规则，他相信，只要“坚定持久地遵循”，就一定能够获得正确的认识。

第一条：决不把任何我没有明确地认识其为真的东西当做真的加以接受，也就是说，小心避免仓促的判断和偏见，只把那些十分清楚明白地呈现在我的心智之前、使我根本无法怀疑的东西放在我的判断之中。

第二条：把我所考察的每一个难题都尽可能分成细小的部分，直到可以而且适于加以圆满解决的程度为止。

第三条：按照次序引导我的思想，以便从最简单、最容易认识的对象开始，逐步上升到对复杂的对象的认识，即便是那些彼此之间并没有自然的先后次序的对象，我也给它们设定一个次序。

最后一条：把一切情形尽量完全地列举出来，尽量普遍地加以审视，使确信毫无遗漏。

现在，我们可以回答第一个问题了，那就是“我们相信什么”？我们相信人都有理性，只要遵循严格的理性规则就一定能够得出正确的认识。笛卡尔还要我们相信他的认识方法，但在具体的认识中，这种相信又不是无条件的，在运用新方法认识之前，我们必须对以前所有的认识加以彻底的清理，因为我们不能不加考察地相信以往的任何前提，我们必须对它们持普遍怀疑的态度。“当我愿意像这样想着一切都是假的时候，这个在想这件事的‘我’必须应当是某种东西。”这就是说，我们可以怀疑一切，但不能怀疑“我在想”这件事的真实性，而如果我们相信“我

在想”的真实性，那就必须承认有一个“思想着的我”存在着，所以，笛卡尔就由此得出又一个命题：“我思想，所以我存在。”

“我存在”与“我思想”是完全统一的，也就是说，我的存在是由我的“思”来确证的，“如果我一旦停止思想，则纵然我所想像的其余事物都真实存在，我也没有任何理由相信我存在”[①]。如果我的存在仅仅是“我思”，而不依赖其他任何物质性实体，“我”这个思想实体既“不需要任何地点”，“也不依赖任何物质性的东西”，它是一个独立、自明的东西，不依赖身体而存在，且“比身体更容易认识”。

“我思故我在”，是作者在普遍怀疑之后惟一确定的东西，它是认识的最原始的逻辑起点，是主体与客体的统一，内容与形式的统一，认识结果与认识规则的统一。“我非常清楚地见到：必须存在才能思想；于是我就断定：凡是我们十分明白、十分清楚地设想到的东西，都是真的。”[②]

真的并不是完美的，“怀疑”本身就说明我的不完美，可以说，“不完满性”就是我思的天赋本性。如果我用不完满的怀疑把握事物，那又怎么可以得到“真”的、确定的东西呢？显然，“认识比起怀疑来是一种更大的完满性”，那么我的认识的完满性又是从哪里来的呢？这个认识的完满显然是我的心力所难以产生的，“这应当是从一种事物上更加完满的本性而来的”。[③]

笛卡尔在这里显然遵循的是由抽象到具体的叙述方法，他从怀疑抽象出“我的本性”——思想，再以思想为整个叙述的逻辑起点，一步一步地演绎出其他与认识相关的东西。

值得注意的是，笛卡尔关于上帝的证明。上帝在中世纪只属于信仰的对象，不可能成为理性证明的对象，笛卡尔把本属于

①②③　北京大学哲学系编译：《十六一十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1961年版，第114、114、115页。

信仰的上帝也纳入自己的认识规则中加以证明，这就是一个很大的进步，虽然说这一证明在方法上并没有超越安瑟伦的本体论的证明，但却比安瑟伦的证明有着更积极的意义。主要表现在以下几个方面：

首先，笛卡尔论证上帝是为了确保知识的可靠性，而安瑟伦的论证是为了确保宗教信仰。笛卡尔认为，我心中完满的观念不是由怀疑产生的，“我是不能够从我自己把这个观念造出来的”，既然“完满”不是我的心自生的，那就必然“是由一个真正比我更完满的本性把这个观念放进我心里来的”，我心中的“完满”，必须有一个“更加完满的实体，作为我的依靠，并且作为我赖以获得我的一切的来源”。而安瑟伦的论证，则是在奥古斯丁二重化论证的基础上，集中论证上帝不仅是理性的存在，而且也是现实的存在。

其次，笛卡尔所论证的上帝是与认识相联系的，安瑟伦论证的上帝是超认识的。笛卡尔只是由他心中“完满”的观念推演出上帝的，而安瑟伦“不限于把上帝认作是‘可设想的无与伦比的伟大的存在者’，而且把上帝认作是‘不可设想的无与伦比的伟大的东西’，在他看来，心中可设想，说明在心中；心中不可设想，那就不仅在心中，而且也在心外了”[①]。

再次，笛卡尔的论证是建立在比较严密的认识论的基本规则上，而安瑟伦的论证则是比较粗糙的，他所谓的在思想之外的“不可设想”其实就是一种“设想”，并没有超出思想的范畴，其所论证的上帝属于本体论意义上的；笛卡尔所论证的上帝是认识论意义上的，他之所以知道有上帝的存在，是因为上帝把完满的观念放到了他的心中，他才意识到有一个完满的上帝的存在。在这里，上帝的行动，“我”对上帝的认识与上帝的存在是统一

① 张尚仁著：《欧洲认识史概要》，人民出版社 1983 年版，第 140 页。

的，笛卡尔要利用上帝的存在和行动来证明人们认识中的真实性和完满性。在笛卡尔生活的时代，像笛卡尔这样在天主教熏陶下长大的人,让上帝为自己的理论"保驾护航",除了信仰的成分外,不乏一份聪明和机智。

正如笛卡尔在《方法谈》中所表白的：他之所以把完满的上帝"作为依靠",是为了避免把自己当做完满的实体,而如果"我是无限、永恒、不变、全知、全能的实体",那我心中的那些不完满就只能来源于上帝了。最后,笛卡尔终于认识到,我是由心智和肉体组合而成的,"凡是组合而成的东西都表明有所依赖，而依赖显然是一种缺点"，上帝不可能是组合而成的，上帝是完满的。世界上一切组合的不完满的东西的"存在一定要依赖上帝的力量,如果没有上帝,它们就一刻也不能存在"[①]。

我们这时可以回答第二个问题了，就是："我们为什么相信?""相信的基础是什么?"我们之所以相信自己思想的完美性成分，是因为有完满的上帝的存在，是上帝赋予了我思想的完美性，才使我能够在遵循认识一般规则的基础上获得"真知识"和"真观念"。

不过，人毕竟是组合而来的，其缺陷也是与生俱来的，只有指出这些缺陷才能更好地克服它。笛卡尔在用几何学的方法证明上帝完满性时，也无意识地暴露了理性主义自身的缺陷。因为几何学是建立在公理的前提上,而公理的确定性又是以"清楚明白"的自明性原则为基础的。而几何学的公理与外在的对象并不是对应的,"并没有任何东西可以使我确知它们的对象的存在性",其命题本身就包含着存在。比如当我们说"一个三角形，它的三只角就必须等于两直角",这一命题虽然没使我们确知世界上有一个三角形,但这个命题本身就已经包含着"三角形"的

① 张尚仁著:《欧洲认识史概要》,人民出版社 1983 年版,第 140 页。

存在，笛卡尔以此认为，上帝的观念与上帝的存在是一致的，是绝对统一的。证明存在的东西的命题已经在该命题中包含着，如我们经常问："感觉不到的东西存在吗？""先有具体的桌子才有桌子的概念吗？"等等，我们必须警惕这类命题的表述。

上帝是完满的，他把完满的观念放到我们的心里，使我们可以得到完满的认识，笛卡尔就这样利用上帝的功能来提高人的地位，使我们相信人的理性及其规则。无论笛卡尔对上帝的证明有着这样和那样的缺陷，他保留上帝的目的与经院哲学家们是大不相同的。

确立了上帝存在的合理性以后，笛卡尔又进一步利用上帝的理论来批判经验论者。他说，人们长期以来总是习惯于在感觉直观中思维，"从来不把自己的心智提高到感性事物之外"，物质事物束缚了他们的想像，他们的想像反过来又成了衡量真假的标准，在他们看来，"凡是在理智中的，没有不是已经先在感觉中的"，笛卡尔马上理直气壮地说："上帝和心灵从来都不在我们的感觉中，难道他们也不存在吗？"用这种方法反对经院哲学家们真是痛快，但以此来反对经验主义者就有些偷换概念，因为经验主义者所说的认识和真理都是在物质事物的层面上，笛卡尔硬是要其用经验原则论证上帝存在，这当然有些脱离论题。笛卡尔的反驳还没就此打住，他要趁势把感觉和理智的关系摆出来。既然上帝不存在于感觉中也能存在，那么其他的东西难道就不行吗？况且，感觉与真并不是一回事，如果我们的感觉没有理智参加，即便有再好的想像力和感觉，也不可能有什么真的认识，甚至"都不能使我们确知任何事物"[①]。

如果感觉到的东西并不是真的，那么什么是真的呢？笛卡尔认为"凡是我们清楚明白地设想到的东西都是真的"，与此相

① 张尚仁著：《欧洲认识史概要》，人民出版社 1983 年版，第 177 页。

反，在我们头脑中“混乱不清的东西的观念”则是假的。说到真、假的原因，笛卡尔在这里就有些勉强，他认为我们头脑中的清楚明白的观念都是上帝赋予的，因为上帝是完满的，所以从上帝那儿得来的实在的东西，只能是真的。至于说头脑中那些虚假的观念，“它们之所以在我们心中这样混乱，只是因为我们并不完全完满”[①]。笛卡尔的这种论证基本上没有逃脱中世纪的论证模式，这不知是他的机智还是他的迂腐，只有笛卡尔自己心里明白。

有了有关上帝和心灵的两条基本原则，笛卡尔就开始把他的思维的触角伸向自然界了，按理说，这应该是笛卡尔大展身手的领域，但由于受伽利略事件的影响，笛卡尔在此却顾虑重重，他甚至不敢把自己写作的《宇宙论》的观点发表出来，在《方法谈》中也仍然申明，“不能把我所思想到的一切都表达出来”[②]。为了赋予人认识自然界的合法权利，笛卡尔又一次搬出了上帝，他认为，是上帝把人与自然联系起来了，使人认识自然成为可能。“上帝一方面把这些规律建立在自然之中，一方面又把它们的概念印入我们的心灵之中”，自然必须按上帝的意志遵守这些规律，人呢？反思自己头脑中的那些清楚明白的有关自然的观念，就是对自然界的认识。有上帝的支持（其实是笛卡尔人为的设定的），笛卡尔就可以不去理会“学者们所接受的那些意见”，他把那个旧世界留给“他们去争辩”，他只关注自己的新世界。

笛卡尔毕竟不是“纯哲学家”，科学家的基本素养不允许他“像诗人所能想像的那样混乱”，他要面对一个有秩序的、能够清晰明白地加以认识的自然界。上帝又一次出面了，他让上帝创造了世界（在笛卡尔那里，上帝怎么做和他想让上帝怎么做总是混在一起的），“然后上帝就不做别的事，只是给予自然‘通常的

①② 张尚仁著：《欧洲认识史概要》，人民出版社1983年版，第118页。

协助’,让自然依照他所建立的规律活动”。这样,笛卡尔的自然观就比较明晰地表现出来:除了世界的被创造,自然界是客观的,有其规律且是可以被人所认识的。由于人头脑中的观念与客观的自然规律是一一对应的,人们认识自然的过程其实就是使自己头脑中的有关概念不断清楚、明白的过程。

关于物质,笛卡尔认为它既不同于“我”,也不同于经院哲学所理解的“物质”。“我”与“我思”绝对统一,“思”的过程就是“我在”的确证。上帝也是如此,其完满性就是其存在的必然性。我心中有“物质”观念,除了上帝和心灵,“世界上没有什么东西(在我看来)比它更清楚、更明白的了”[①],同时,笛卡尔也承认,现实中被感觉到的物体的存在,而且并不依赖“我思”而存在。那么,如何处理心中的物质观念和现实的物体之间的关系?笛卡尔在此引用了“想像”和“感官”。

笛卡尔承认,他所理解的“物质里根本没有经院中所争论的那种‘形式’或性质”,笛卡尔所说的“物质”其本质就是它的扩展性或实体性。“因此我肯定,物质或物体之性质,只是在于它事实上是向长、阔、深扩展之物而已。”[②]那么,这种“扩展性”或“实体性”的东西如何与我们心灵中的“物质”观念相联系呢?笛卡尔说,对于这些现实的感官物体,“谁也不能想像自己不认识它”。“想像”在这里既不是“我”的独立要素,也不属于理性的范畴,按笛卡尔的理解,它或许是由于人的心灵和肉体结合的缘故。“想像乃是一种专用于物质事物的特殊的思维方式”[③],人通过想像与物体发生关系,并将这种关系传达给人的理性,然后再

① 张尚仁著:《欧洲认识史概要》,人民出版社1983年版,第119页。

② 钱志纯编译:《我思故我在》,(台湾)志文出版社1976年版,第88页。

③ 北京大学哲学系编译:《十六—十八世纪西欧各国哲学》,商务印书馆1961年版,第117页。

由理性作出真、假的判断。比如，当我们的感官感觉到物体的特性时，我们的感官是被动的，但感觉到的信息却是具体的、形象的、生动的，它不来源于我们的心中，一定来源于我们的心外。而且，“视觉致使我们确知视觉对象是真的”①，我们这时就想像“自然不会欺骗我们”，上帝也不会让自然欺骗我们，靠着这种想像，我们的理性才能确知物质实体的真实性。

确立了物质的本质和存在的正当性，笛卡尔就开始揭示宇宙万物的产生和结构。笛卡尔认为，上帝创造了世界，并赋予世界一些永恒不变的能量和规则、秩序，“即令上帝创造出许多世界，也不会有一个世界不遵守这些规律”②。所有的物体都按照这些不变的规则运行着，笛卡尔由此引出3条物理方面的基本定律：(1)惰性律，即一切纯粹而不可分割的物体总是靠外力的推动才改变自己的位置的；(2)在外力推动下的物体运动总是沿着直线的方向前进的；(3)物体在运动中能力并不增减，而只是转移到其他物体上。笛卡尔的这些思想也是机械力学的基本原则。

描写了无生命的物体和植物之后，笛卡尔就开始解释动物和人的特殊构造。由于生理知识的缺乏（我们由此可知笛卡尔到荷兰后为什么对动物和人体解剖那样感兴趣），也由于生命构造的特殊性，笛卡尔深知自己“不能说出自然应当是从哪些根苗或用什么方式把它们产生出来”，所以，他就假设上帝先是按照人的模式创造了人的生理机能，然后在人的“心脏中激起一个……无光的火”，这个“无光的火”就是生命最初的运动能量，它通过“心脏和动脉的运动”表现出来。笛卡尔承认，关于生命运动的原因，他是从一系列感觉中归纳出来的，如眼睛看到的心脏器官结

①② 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1961年版，第117、119页。

构、手触摸到的心脏的热度以及由经验得知的血液循环等。

笛卡尔把人与机器加以比较对照，他认为，从生物结构上说，人是一架机器，“这架机器是由上帝的双手造出来的”，但人又不能简单地等同于一般的机器，他与一般的机器有着两方面的区别：第一，机器“决不能用语言和别的信号来彼此联络，像我们用语言和信号来表达自己的思想一样……第二，这种机器虽然可以做出某些事情来，做得和我们一样好，甚至更好，却断然不能做出另外一些事情。由此可见，它们的活动并非凭借知识，而只是靠它们的机构的构造”，而人则是靠其特有的理性心灵来活动。

至于人的“理性心灵”从何而来？笛卡尔认为，它不是从“物质的力量派生出来”[①]，而是由上帝创造出来的，是独立于我们身体的实体，是单一纯粹的，并不以身体的毁灭而毁灭，人的“心灵是不死的”[②]。由于其单一纯粹性的实体，所以心灵是不可能消失的，因为，“我们没有任何一种论证或实例，使我相信有可毁灭的实体的存在”[③]；又由于心灵与肉体的结合，心灵呈现出自己的个体性。值得注意的是，笛卡尔这里所说的“心灵不灭”，不是从宗教意义上说的。因为宗教意义上的“心灵不灭”是靠神灵来支持的，而笛卡尔的“心灵不灭”则是以“单纯的实体不消亡”这一理性原则来支持的。而且，笛卡尔所谓“不灭的心灵”并不具有亚里士多德“形式”的属性，它对人并没有什么质的规定性，它的不灭，只是“作为实体”自然地存在着。也就是说，是他对实体的理性规定，决定了作为实体的“心灵”的存在和不灭。

笛卡尔说“心灵不灭”还有另一层意思，也就是他不愿与现实宗教原则对立，当他的理性论证如果与宗教信仰发生冲突时，

---

①②③ 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1961年版，第121、121、53页。

他或者调和，或者把这个问题交给宗教，自己避而不谈。这样做，既是处于他的性情，也是他早已确定的基本的生活原则。其实笛卡尔在《方法谈》的第三部分早就声明，当他决定拆掉旧房建新房的时候，为了将革命的思想与保守的行动分开来，也为了自己将来能过上最幸福的生活，他还给自己准备了"另外一所房屋，可以在施工期间舒舒服服地住在里面"，这个房子就是他为自己定的基本行为规则："我的第一项规条是：服从我国的法律和习惯，笃守上帝恩赐我从小就领受到的宗教信仰，并且在其他一切事情上，遵照那些最合乎中道、离开极端最远、为一般最明智的、我应当与一起相处的人在实践上共同接受的意见，来规范自己……我的第二项规条是：在行动上尽可能做到最坚决、最果断，当我一旦决定采取某些意见之后，即便这些意见极为可疑，我也始终加以遵守，就像它们是非常可靠的意见一样……我的第三项规条是：始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序。一般地说，就是养成一种习惯，相信除了我们的思想之外，没有一件东西完全在我的能力范围之内，这样我对我们以外的事物尽力而为之后，凡是我们不能做到的事，对于我们来说就是绝对不可能的了……"[1]笛卡尔这些基本生活规条，既是他做人的基本原则，也反映了他的伦理思想。

第一条是笛卡尔现实的行为原则，在现实生活中，笛卡尔把思想和行为分得很清。笛卡尔认为，一个人一生要想专注于思想，首先就必须平安地生活，而要平安生活就必须遵守国家的法律和当地的风俗习惯，乃至自己的宗教信仰。至于个人为人处事，应尽量避免走极端，要遵守中庸之道，应用大家共同接受的

① 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 111－112 页。

原则约束自己。由此可见,笛卡尔在现实生活中的循规蹈矩、安分守己,为的是能投注更多的精力从事思想上的创造和革命,平静而不平庸的生活是他所向往的。

第二条是笛卡尔个人的行为原则。一个人在行为前，尽可以周密细致地思考、选择、规划,而一旦付诸行动,就要坚决、果断,这是一种自信,也是未来成功的必要保证。在行为中瞻前顾后、左顾右盼、犹豫不决,一定会贻误机会、动摇信念,最后导致计划破产。这样的人什么事业也干不成。"即便这些意见极为可疑，我也始终加以遵守"，笛卡尔在这里表现出的精神气魄与第一条判若两人。不过笛卡尔的"坚决和果断"是建立在两个前提下:(1)这是一种个人行为,与他人和社会没有什么冲突;(2)面对未来的未知结果，行为前的理性判断比行为中的某些疑虑更值得遵守,但这并不意味着不去考虑这些疑虑,而是说,不要因为这些疑虑而影响自己行为的决心和信心。

第三条是笛卡尔个人的能力原则。一个有良知和理智的人,对个人和环境有着清醒的认识,他总在不断地问自己:"我能做什么?"他只做自己力所能及的事,不做自己力所不及的事。笛卡尔认为,在个人和命运的关系中,个人要服从命运,那是上帝的安排，试图改变命运的人终将徒劳无功。人在命运面前所能做的就是克服自己的弱点,不断完善自身;在个人欲望和世界秩序关系上,笛卡尔认为欲望由于受本能和意志的支使,有其盲目和不可穷究的一面,人可以用理性来校正欲望的价值,使其沿着善的、好的、美的方向发展。而世界的秩序由于是上帝的安排，人只能遵守而不能改变。由于笛卡尔是一个思想家而不是一个现实的实践活动家,所以,他认为在思想领域自己才是自由的,"对在我们以外的事情"只能是尽力而为了。他说:"除了欲望与懊丧,没有东西能阻止我们心满意足。但是,如果我们常常遵照理智的指示，则我们就没有理由懊丧。即使后来证明我们

受了欺骗，我们亦是无辜的。比如我们不会希望有比目前更多的手臂和舌头，但我们却希望有更好的体格和财帛。我们之所以如此，是因为我们知道，这些可以用我们的行为去获得的东西，或属于我们能力范围内的东西，与那些不可能获得的东西完全不同，所以我们能够把自己从懊丧中救出。既然我们常常按照理智去做事，凡可以做到的全部做了。我们并且知道疾病与灾患之来，出于自然，正如幸运与健康也是出于自然的情形。"①

不与命运抗争，一切顺其自然。能得到的一定争取，不能得到的绝不强求，笛卡尔这个思想好是好，就是人在把握自己的"能"与"不能"时常常失误，也就是说，人很难认清自己，也就很难把握好自己。正如笛卡尔总结的："要做得好"，首先"要有恰当的判断"，同时还要有"使这一真判断成为行为的足够条件"。而当"一个人不保险有恰当的判断时，则必须照他认为最好的去判断，如果一个人有善行，使意志随从理智指导而照其最好的方法去判断，则至少他能获得一切我们所能达到的善"②。

《方法谈》出版前后

《方法谈》是1637年出版的，围绕该书的出版笛卡尔也有过一些反复，了解其中的思想过程，也有利于我们了解笛卡尔这个人。

首先，是书名问题，笛卡尔姿态是很低的，他不想以专著的名称出现，而只是把前边的方法论部分以序言或导论的形式出现，为此他还与好友发生争执。1636年，麦尔塞纳曾写信对他的书名提出建议，认为书名不应起得太随便，后来，又写信给笛卡尔，希望他能把《论物理学》也附在书后，这两个建议均遭到笛卡尔的拒绝。1637年2月，笛卡尔回信给麦尔塞纳解释了他的想

①② 钱志纯编译：《我思故我在》，(台湾)志文出版社1976年版，第100-101、141页。

法:他之所以不写“论方法”,而写成“谈方法”,“这表示是‘序言’或‘札记’,我并不想教导人以方法,只想描述而已”。后来他在该书中又写道:“我对自己心中所想的,从来不太重视”,我写的一些理论科学仅仅是“设法规范我的行为”,至于别人如何去做,自有天主、君王及先知者去教导。笛卡尔这样说,决不是什么谦虚或虚伪,这是他的本意,因为他不想成为别人议论的焦点,不想因此而影响他平静而有序的生活,“自由和思想”对他来说比什么都珍贵。这里还有一层意思就是人人平等、思想自由。

其次,对出版该书的忧虑。笛卡尔到荷兰的第一年(1629)就开始着手写《论宇宙》一书,到出版《方法谈》时(1637),该书已提前3年写成了,为什么当时没及时发表呢?笛卡尔说,主要是由于教会当时正在惩罚伽利略,而“我所顾虑的是我意见中仍然有一些引人误会之处”[①]。笛卡尔在《宇宙论》中同意伽利略的地动说,由于害怕遭到教会的打击,笛卡尔曾写信给麦尔塞纳:“我几乎决定把我的一切稿件烧毁,或至少不让人家看见它们。”[②]

那么后来笛卡尔为什么又决定出版他的《方法谈》了呢?根据笛卡尔的叙述,他是在做物理题的时候,发现自己的新方法比起传统的旧方法有着很优越的地方。因此他就遵循“凡人应尽力谋求全人类之幸福”的诫命,想把这些“很有用的人生知识”、“实践哲学”及“认识方法”传授给人们,使人们生产效率提高、生活便利、身体康健。正是出于这个目的,笛卡尔最后下定决心出版此书,“我认为没有比忠实地将我微薄之力所发现的全部公诸大众为上策”。促使笛卡尔出版自己的著作还有另一个理由,那就是他希望他的方法使大家受益的同时,也能在别人的经验中得到检验,并希望有更多的人与他一起做这项工作,并能“将其

①② 钱志纯编译:《我思故我在》,(台湾)志文出版社1976年版,第186页。

所有的经验通知给我，同时亦协助我寻求那些剩下当做的"[1]。

在写作与发表之间，笛卡尔又为自己留有余地。他认为，自己的写作原本是写给自己看的，一旦要公布于众，就需要做很细致的审查，这需要耗费作者很多的精力，而且，发表后无论批评、赞誉或争论，都会浪费很多的时间。"无疑的，若出版我的物理学的基本原理，我会浪费许多光阴"，而且"我将时常为它们所引起的反对论调分心"。[2]"我恨荣誉，我认为它有碍于我的安逸"，我之所以四处躲藏，"为的是默默无闻"。[3]他也不想把他的精力耗费在不是一个层次的、没有益处的辩论中。"人们反对我的地方，除了一些离题很远，很少超出我的意料之外"，而且，一旦辩论开始，为了辩赢，"不惜将似是而非的事说成有效，不太考虑各方的理由"，这种以取胜为目的的辩论必然是狡辩，而狡辩对科学的活动是无益的。

笛卡尔不发表自己的著作还有另一些顾虑，因为他的理论强调的是简单而清晰，他害怕自己的著作发表后被人误解，甚至被人有意搅混并在混乱不清的论战中被人利用。笛卡尔相信，"若世上有一件工程，除非是开始做它的人，否则没有人能妥善地完成它"[4]，向你求教的人不一定能超过你，与其同别人讨论，不如自己去探求。因为，从别人手里间接得到的经验又是很难利用的，他愿意与有真知灼见的人进行书信来往，他认为书面表述比口头表述更严密、更准确，更便于表达自己的思想。

笛卡尔生活的时代写作大都是用拉丁文，而他却有意使用本国的语言，在解释这一做法时，笛卡尔说："这是因为我希望那些仅能用它们的纯理智者，胜过那些只相信古书的人们，会更正确地判断我的意见，我希望能把良知与研究联合在一起。"[5]这

①②③④⑤ 钱志纯编译：《我思故我在》，（台湾）志文出版社 1976 年版，第 190、192、197、195、200－201 页。

表明，笛卡尔希望通过通俗的、浅显易懂的大众化语言，把自己的知识传授给更多的人，以唤起更多人的良知和理智。这其中不乏启蒙主义的理想。

谈到自己未来的工作，笛卡尔深有感触地说："我决定利用我的余生，不为别的，只为获得一些自然知识。"并由此"引出医学上更可靠的规则"，他希望自己的研究超越国家、党派，能成为全人类共同的财富。他认为自己的这些工作既不能成名，而且他自己也的确不想成名。他感激那些能使他"不断地在闲逸中生活的人"，这就是一个真实的笛卡尔。

笛卡尔在荷兰的生活情况

与笛卡尔先生交流思想实在不是件轻松的事，我们沉浸在他的《方法谈》里已经有些时间了，如果诸位觉得有点累的话，那就让我们暂时从他的思想里走出来，来关注一下他在荷兰的生活吧。不过，你可不要指望能从他的生活中得到什么"花花事"，对于一个伟大的思想家来说，他的伟大的思想或许就来自于他的枯燥的生活，在他平静的生活的背后咆哮着思想的惊涛骇浪。

我们先看看笛卡尔的生活习惯。

我们知道笛卡尔自小身体就不好，所以他一生都很关心长寿和健康，为此他在饮食和医学方面很注意，而且还身体力行。我们不要忘记，笛卡尔的祖父和曾祖父都是医生，他或许受长辈的影响，也会一些医术，在他的书信和笔记中，记载了许多药方，有生理的，也有心理的。他常常以自己的生命活动来体验生理和心理的相互作用，他认为人悲哀时脸色就会变得苍白，悲哀又会使心脏的通口收缩，血液由此变凉。笛卡尔发现消除悲哀的办法就是"酣睡一场，并敞开胃口饱餐一顿"。在《论激情》一书中说："我完全相信某些人因悲哀而饮食不佳，但我本人的体验

却是食欲因悲哀而增加，所以我就据之行事。”[1]

笛卡尔在生活方面也非常讲究。据与他曾经生活过的人讲，他吃鸡蛋，一般不会吃刚下的蛋，一般要放10天左右才吃，而且要做成煎蛋卷。他说：健康是“首要的善，是其他一切生活的善的基础”[2]。为了探索医学秘方，1629年冬天，他几乎每天都到一家商店去找他需要研究的动物器官，他曾相信，只要注意身体卫生和饮食，人就能够活到100岁以上。不过，笛卡尔后来就不再热衷这类活动，他对死亡看得比过去超脱得多了，他曾在一封信中表示：“不要去寻找延年益寿的方法，我发现了另一种极其容易而又更保险的方法，这就是不要畏惧死亡。”[3]这大概就是斯多葛主义顺应自然的思想。

初到荷兰，笛卡尔住在阿姆斯特丹和弗兰内卡，由于在一个新的生活环境下，不像在巴黎每天都被繁杂的人事所搅扰，这段时期他生活得很悠闲、平静。不过，在任何情况下，笛卡尔是不会让自己的思想停下来的。因为环境的改变，笛卡尔需要与以往的老朋友取得联系，于是他就写大量的信；还有一些新的人际关系需要重新调整，而且，笛卡尔凭着其敏锐的嗅觉，对许多问题表现出很大的兴趣，并且还投注了很多精力去研究、探讨。

1626年笛卡尔在巴黎时，曾与麦尔塞纳、莫兰、米多热、费里埃等人一起研究光学。费里埃是工程师和镜片磨匠，他与笛卡尔在相互合作中建立了很深的友谊。笛卡尔到荷兰后，费里埃感到自己有一种被遗弃的感觉，他一度对工作失去了信心，感到前途一片渺茫。笛卡尔对费里埃的这种态度很不满意，两人之间就有些误会和不愉快。费里埃曾请笛卡尔的朋友在他们之间斡旋，希望笛卡尔能改变对他的看法。笛卡尔收到这位朋友

---

①②③ 钱志纯编译：《我思故我在》，（台湾）志文出版社1976年版，第5、15、15页。

的信后，对费里埃的实际境况有了一定的了解，他写信给费里埃，表达了他对朋友的理解和信任。他原本打算去英国看望费里埃，因为老朋友麦尔塞纳即将来荷兰的缘故，也就没有成行。不过，这并没影响他与费里埃的和解。此后，他们一直有书信往来，笛卡尔也想方设法在各方面帮助他，如给他以生活资助，帮他推荐工作，费里埃对此也很感动。笛卡尔用自己的真诚努力化解了一场误会和争执，维护了以往的友谊。

1630年夏天，麦尔塞纳如约来访荷兰，这对笛卡尔来说是一件非常高兴的事。两人是老校友、老朋友，情谊笃深，麦尔塞纳还是他与祖国知识界保持联系的“联络官”。现在老友来访，笛卡尔自然应尽地主之宜。麦尔塞纳这次荷兰之行主要是考察荷兰国内的宗教状况，行程安排得很紧，他到各地频繁拜访天主教会知名人士。也可能是麦尔塞纳的活动太过张扬了吧，他的行动引起了荷兰当局的注意，当他到达阿姆斯特丹时，麻烦果然来了，麦尔塞纳被当局以“间谍”罪逮捕了。这可急坏了笛卡尔，他找人托关系打听情况，还专门抽出两周的时间研究荷兰政府的有关法规政策。最后还好，在各方的努力下，麦尔塞纳被解救回国。一场虚惊过后，笛卡尔为没尽到地主之宜而感到深深的遗憾。他曾写信给已经回国的麦尔塞纳，可麦的回信怎么也收不到，笛卡尔很是纳闷。

这年，不愉快的事一桩接一桩，笛卡尔还没从麦尔塞纳事件的阴影中走出来，他和老朋友毕克曼之间又发生了不愉快。这个毕克曼我们是有印象的，多年前，他曾与笛卡尔在布拉达街头邂逅相遇，其才华和知识使年轻的军人敬佩有加，可是两人之间总是磕磕碰碰，其中的原因大概是与各自的性格有关吧。这次两人的纠纷是源于笛卡尔的一部作品《音乐简论》，这原本是笛卡尔一时的即兴之作，问题不在于作品的理论深浅，也不在于他们两人对音乐本身的意见分歧，这次让笛卡尔生气的主要是作

品的所有权问题。我们知道，当年处于对毕克曼的敬佩，笛卡尔曾将自己的这部音乐作品献给了毕克曼。毕克曼这个人不识敬，好为人师，也喜欢自吹自擂。他不接受上次教训，又在别人面前吹嘘自己，说笛卡尔是在他的指导下写出这部作品的。笛卡尔也是个倔脾气，偏不买毕克曼的账，他这次来了个干脆，径直从毕克曼那没收了自己的作品，以示抗议。不过，吵归吵，但两人的关系还不至于到了分裂的地步，因为在笛卡尔看来，联系他与朋友之间的纽带是彼此之间的思想和知识。事过不久，也就是在他们争吵的当年秋天，笛卡尔在与朋友维尔·布鲁西厄结伴去丹麦、北德、东弗里斯兰等地旅游时，还专程绕道去毕克曼的驻地——多德雷赫看望他。当时毕克曼正在病中，见笛卡尔远道而来，甚是激动，两人相互拥抱，尽释前嫌。晚上，他们围坐灯前，促膝长谈，各自述说着自己的学术心得和体会。打这以后，两人又恢复了以往的友谊。1633 年 9 月，笛卡尔从毕克曼那里借来了伽利略的著作来读，因为在这之前，他曾在比利时的列日看到教会判决伽利略的学说为异端。回到住处，仔细地读过伽利略的书，笛卡尔简直有点后怕，他没想到自己正在撰写的《宇宙论》一书与伽利略的观点有着如此多的契合。笛卡尔倒吸了一口冷气，他同时也为自己的著作没有发表而感到庆幸。一年后，他写信给毕克曼，忧心忡忡地诉说了自己当时的心境，他告诉毕克曼，如果批判了伽利略的理论，他真不知该如何解释自己的哲学。能将自己学术上的隐秘告诉毕克曼，可见他们两人的关系还是很好的。此后，两人一直维持着良好的关系。

笛卡尔在与老朋友们取得联系的同时，也相继结识了一些新朋友。其中，与著名物理学家小惠更斯的交往对他的影响最大。其实，笛卡尔与小惠更斯的缘分还得益于另外两位朋友。一位是莱顿大学的数学教授古尔，这人原是教东方语言学的，当大名鼎鼎的数学教授斯涅尔去世后，他接替了斯的工作。笛卡尔

与古尔是于 1632 年相识的，他俩是因为都关注数学史上的帕普斯问题而相识的。也就在他们相识的当年，笛卡尔到古尔家偶然遇上了当时在荷兰很有声望的诗人、政治家惠更斯。他当时任奥伦治亲王的秘书，还是皇家的枢密院成员，在学术界和政界都很有影响。古尔介绍他们相识后，两人有了交往。他们的交流很实在，相互之间没有什么客套话和奉承话，笛卡尔不时地向惠更斯通报自己的学术研究情况，而惠更斯则介绍社会上和社交圈里的一些的事情，两人的密切关系受到了笛卡尔的仆人吉洛的赞扬。这两位杰出的人物在一起，从哲学到数学，从时政到科学无所不谈。正是在惠更斯的鼓励和支持下，笛卡尔于 1636 年写下了“机械学札记”，而正是这篇札记奠定了笛卡尔以后在机械学方面的基本框架，与这篇札记相关联，笛卡尔还写了一篇“论起重机”的论文。

美好的友谊总是能够不断地延续。笛卡尔与惠更斯初识时，惠更斯的儿子小惠更斯也才不到 2 岁；但他怎么也想不到，就是这个乳臭未干的孩子多年后竟成了他的朋友和学术方面的竞争者。小惠更斯出生于 1629 年 4 月 14 日，曾在莱顿和布雷达读书。由于他聪明好学，天赋很高，因而少年得志，很早就对数学、应用力学、天文学和光学作出宝贵的贡献。具有讽刺意味的是，小惠更斯主要是在笛卡尔的祖国——法国从事自己的学术研究。他 1666 年应邀到巴黎，成为新成立的巴黎科学院的院士，在巴黎一直留居了将近 20 年。小惠更斯是世界上著名的物理学家，连牛顿也对这位同时代的天才赞不绝口，称他为“德高望重的惠更斯”。笛卡尔与小惠更斯的交往也是很密切的，他在撰写《屈光学》时与小惠更斯通信频繁，两人共计通信 141 封，信中主要探讨的是力学问题。比起小惠更斯的年少气盛和学术方面的辉煌成就，笛卡尔的内心隐隐有点羡慕和愧疚，从他给小惠更斯的信中可以看出，他的内心总是充满阴郁和伤感。他后悔自己

以前浪费了过多的时间，到如今鬓发斑白，体力也眼看着一天天地走下坡路，可心中的雄伟计划还远没有实现，笛卡尔的心里怎么能不着急！小惠更斯很关心笛卡尔的身体状况，1639年，看到笛卡尔的身体状况时好时坏，他就劝笛卡尔能在有生之年发表《论宇宙》一书，笛卡尔倔强地回答：30年来“身强齿健”，对生命的态度是“不怕死亡，热爱生活”。面对青春年少的小惠更斯，笛卡尔发出“廉颇老矣，尚能饭否”的感慨。后来，当笛卡尔的《哲学原理》出版后，小惠更斯在他的有关碰撞问题的7种结论中发现，其中有6种都是错误的，小惠更斯为此专门写了《因碰撞引起的物体运动》一书，用以纠正笛卡尔的错误，面对小惠更斯的批评，笛卡尔不得不承认“后生可畏”。可话也说回来，笛卡尔一生能和这么优秀的父子交朋友，也是他的造化和福分，笛卡尔深深地意识到这一点。

在与朋友交往的时候，笛卡尔一刻也没让自己闲着，他的兴趣、爱好很广泛，这在一定程度上也限制了他在某方面的专业性发展。不过，笛卡尔那个时代，是勤奋的天才大放光彩的时代，各门学科正处于初创，古典文艺激起人们对自然现象的新的兴趣，勇敢的人渴望自由自主地行动和表达，内心充满着理智和情感的冲动。笛卡尔到荷兰后对医学、生理解剖学很关注，他为此还多次进行动物解剖。他总是希望自己的努力能对治疗人类的疾病起到实际的作用。他在实践中发现了一种据说可以“治伤的”药草，因为这种药草能够溶解醋中的铅，他便认为这种药草能够吸收伤口上的酸。1630年，笛卡尔曾要求一位皮肤病患者来试用他发现的药物，至于效果如何我们不得而知，但笛卡尔对医学的关注几乎伴随他的后半生，他总是乐此不疲地寻找着解除人类痛苦、延长人类寿命的药方，并把这项活动当做自己未来活动计划的最主要的部分。笛卡尔如此痴迷，大概也与他的身体状况有一定的关系。

在弗兰内卡，笛卡尔忙着写《论宇宙》的同时，有时也对一些数学问题和气象问题发生兴趣，有时他实在控制不住自己的好奇心，就停下自己手中的写作而研究那些自然现象。这时期，他曾写信给麦尔塞纳，表示他回到阿姆斯特丹后，将要写一篇有关彩虹和其他自然现象的文章，而且他的愿望是用法语写一本普通法国人都能读懂的书。回到阿姆斯特丹后，他却转而研究化学和生物解剖学。作为一个精力充沛的学者，他几乎对当时流行的各种自然现象和学术问题都表示了极大的兴趣，但这并不意味着他对所从事的活动不加选择。一次，有位朋友想让笛卡尔写一本有关上帝的大众读物，题目是《上帝与人类自由》。这样的书在当时自然是好发行的，而且也能博得大众的青睐。对朋友的好意，笛卡尔并未给予明确的回答，他只是说自己近来身体状况不佳，正在悉心调养，不想被其他的事物所打搅，就这样婉言地拒绝了朋友的邀请。也许读者会问，笛卡尔不是曾写信告诉麦尔塞纳，说他立志要用法语写出通俗易懂的书吗？为什么当有人让他写此类书时他却拒绝了？其实这是两回事，前者是指语言表达上的简洁明了，这与他所崇尚的真理的形式是一致的，而后者则是指内容方面，即满足于大众的流行观念。笛卡尔之所以不想写这样的书，主要是因为他对宗教有自己的独立见解，他既不想言不由衷，也不想因为鲁莽的真实表达而承担风险，也许还有一个更主要的理由，那就是还有更多的、令他感兴趣的问题在等着他去思考和解决。

虽然拒绝了写有关上帝的大众读物，但笛卡尔并没拒绝对宗教的思考。一个偶然的机会，笛卡尔发现30多本有关宗教的书，这些书都是私人印刷的，而且书中隐含着无神论的观点。笛卡尔就把自己关在家里一本又一本地看了起来，就这样研究了9个月的宗教，获得了许多有关宗教方面的知识。后来他与一些专业神父辩论时，能够把《圣经》理解得如此精道，大概也得益于

此时的学习。通过学习和思考,他对上帝的永恒、上帝与人类的关系、上帝与数学真理之间的渊源等形而上学的问题很感兴趣。当然,有些问题也总是让他百思不得其解,比如为什么上帝永远都会对人类施威呢?如果说这是人类本身的缺点和罪过的话,那么为什么能造出这些不完善的东西呢?上帝为什么要造这些不完善的东西呢?这些理论的困惑对笛卡尔的宗教信仰和现实生活不能说没有任何影响。

这一时期,笛卡尔与麦尔塞纳的通信最为频繁,内容主要是以数学方面的为多,这可累坏了对数学尚不精通的麦尔塞纳,既要为他搜集有关研究信息,又要回答笛卡尔的有关提问,真是"苦"不堪言。不过,很快麦尔塞纳就发现,我们这位思想家的兴趣又转到光、声等自然现象上去了。这个转向大概是在1630年的冬天,这年冬天既无雨也无霜,气候有些干燥。也是一个很偶然的机会,笛卡尔看到了科普勒有关雪的论文,而正是这年的11月15日,科普勒因热病不幸去世,笛卡尔对雪的兴趣也许是受到这位"帝国数学家"的影响。不知为什么,笛卡尔这一时期的行为有些古怪,他总是躲着不愿见人。他曾写信告诉好友麦尔塞纳不要把他的住址告诉别人,他只想静静地、不受干扰地想些问题。他想把他的思想变成文字与人交流,而不愿与人面对面地交流。笛卡尔这样做或许有一定的道理,因为现实中真正理解他并能和他在一个层次上交流的人并不多,即使有,口头的表达并不如书面表达得更逻辑、更条理和更深刻。而且,对一个思想家来说,与自己进行对话更能拷问自己的灵魂,更能够孕育出自己的思想。独自长久的思考,再经过痛苦的怀疑、否定和批判,笛卡尔渐渐地使自己的思想达到一个新的高度。

笛卡尔和伽森狄的关系一直是若即若离的,他俩在1625年就有过短暂的接触。伽森狄(1592—1655)是神学博士,1617年成为神父,同年担任艾克斯大学哲学讲座,因在讲课中批评亚里

士多德，遭耶稣会士们的反对，被迫于1623年辞职。第二年，他发表《对亚里士多德的异议》，不久就去了巴黎。他在那里结识了麦尔塞纳，并通过他与笛卡尔相识。1629年，伽森狄曾访问荷兰，不知为什么他并没有拜访笛卡尔，而是去了其他两位数学家的家里。当笛卡尔知道此事后，心里自然很不痛快。不过，这并没有影响他俩的交往。1630年5月，从笛卡尔写给麦尔塞纳的信中我们得知，他参加了伽森狄的天文观测工作。伽森狄从1631—1637年主要从事天文学研究，他后来发表的《天文学指南》等著作表明他对哥白尼和伽利略的太阳中心说的拥护。尽管笛卡尔和伽森狄在思想方面很接近，但笛卡尔对伽森狄一直没有什么好感，这或许是与两人的性格有关。笛卡尔与伽森狄的交流最深的一次是在1640年，当时笛卡尔写成了《形而上学的沉思》，在出版前他曾委托麦尔塞纳征求伽森狄等人的意见，他希望通过神学家的意见，来争取得到巴黎神学院的出版许可。伽森狄写出了对《笛卡尔形而上学（沉思）的诘难》一书，对笛卡尔的形而上学理论进行逐条反驳，这些反驳附在笛卡尔《形而上学的沉思》一书后出版，在当时学术界和宗教界引起强烈反响。1641年5月，麦尔塞纳收到伽森狄交来的又一组反驳，补充了对笛卡尔答复的反驳。两人的交锋早已超出个人学术的范畴，实际上已是唯物主义和唯心主义、有神论和无神论的斗争。笛卡尔搅起的这场思想波澜也多少影响了两人的关系。笛卡尔本来就不怎么喜欢伽森狄，经过这场真枪实弹的争论，两人的关系更是雪上加霜。后来虽然经朋友撮合握手言和，但两人之间一直是若即若离、貌合神不合。如何处理好与唯物主义者伽森狄的关系，就如同如何处理灵魂和肉体之间的联系一样，始终是个让笛卡尔头疼的问题。

说起笛卡尔的人际关系，我们有时也觉得好笑，也许是这些学者们比较单纯，单纯得有时显得幼稚，这种不计功利的交往，

就像小孩一样，和和吵吵，但他们争的不是名利，而是是非、是真假。能否在一个层次上争论和交流成了他们交朋友的一个标准。笛卡尔和费马特之间的争论便是一例。

费马特（1601—1665）是法国最伟大的数学家之一，他在微分数学、数论研究、概率等方面都作出了突出的贡献，尤其是解析几何，在笛卡尔的书问世10年前，他就尝试过这种方法，只不过没有公开发表而已。后来，他的关于解析几何的著作《平面和立体的轨迹引论》比笛卡尔的著作更清晰、更完备。所以，费马特指出他比笛卡尔更早发明解析几何不是没有根据的。笛卡尔和费马特有一位共同的朋友，名字叫博格兰德，在笛卡尔的《屈光学》一书还未出版前，他便得到一些有关方面的资料，而且这位性急的朋友很快就将这些材料送给了费马特。费马特当时也在研究有关方面的内容，因此这些材料对他来说很是必要。麦尔塞纳知道费马特已掌握了《屈光学》的有关资料，就请费马特对此书提点意见。这位老兄也真不客气，在未读原著的情况下就来了一通，并以指导者的口气让笛卡尔接受自己的观点。天才与天才的交往有个忌讳，就是谁也不要觉得自己比对方更聪明，费马特犯忌了。你想，笛卡尔是那种轻易认输的人吗？更不是那种谁都可以教导的人。毕克曼在他这里就碰了不少钉子，结果学乖了，再不敢自称是笛卡尔老师了。现在费马特又这样来了，笛卡尔也是毫不客气地予以反击。看过费马特的信，笛卡尔被他那盛气凌人的态度所激怒，心想，当年我舌战群儒，也没人敢用这样的口气说话，你一个费马特这样对我。一气之下，就写了封不很冷静的信与之辩论。麦尔塞纳也没考虑这是笛卡尔气头上的话，就把信照旧送给了费马特。费马特在读过笛卡尔《几何学》一些章节后，又匆匆给笛卡尔转来他的一篇论文，希望笛卡尔仔细读过后能接受他的观点。两个有着同样聪明和智慧的人此时已不仅仅是学术交流，似乎在比赛各自的聪明和才

智。当笛卡尔发现费在论文中所批判的一些问题根本不是自己的观点时，更是愤怒了，心想，你光是让我仔细读你的东西，可你怎么就不仔仔细细地读一读我的文稿呢？他有一种被强加错误的屈辱感，当即写信给费马特，表示对费的理论的质疑和反对。笛卡尔的反戈一击，使双方的争执又回到费马特的问题上了，这下该笛卡尔大显身手了。笛卡尔在批判费马特的理论时认为，费马特所谓的“极大值”和“极小值”的一般解法，在具体情况下毫无用处。至于费马特对自己的批评，笛卡尔认为，费对他的理论的批评是建立在误解的基础上的，他认为，到目前为止，还没有人能对他的著作作出令人满意的解答。这就是对费的批评的公开否定。其实，费马特对笛卡尔的批评并不是毫无道理的，笛卡尔虽然强调简洁明了和分析的有效性，但他的书中就有许多模糊不清的问题，这其中有的是他本身就没搞清的问题，有的是他为了调和科学与宗教的矛盾，有的是分析不够透彻，等等。不管怎样，费马特与笛卡尔的争论都只是学术范围内的事，这事之所以闹得沸沸扬扬、满城风雨，除两位直接当事人外，还有两个因素：一是中介人的问题，二是学术圈的参与。作为笛卡尔和费马特之间中介人的是博格兰德和麦尔塞纳，当笛卡尔与费马特两人因过多的误解矛盾日益激化时，如果他们两人不是直接送达这些书信，或者即便转送了信件还能再做些解释性的工作，两人的争论也不至于发展到如此地步。还有，出于对学术的关注，笛卡尔与费马特两人的争论很快就又引起同行的注意，数学家罗贝瓦尔公开支持费马特，巴黎大学教授莫兰也批评笛卡尔的著作。笛卡尔并不是孤军作战，乌特勒支大学的瑞纳里积极向学生介绍笛卡尔的观点，并在该大学掀起笛卡尔热。巴黎数学圈的人们对此争论的纷纷表态，更挑起这两位“法国骑士”的荣誉感和尊严，争论一时大有不可遏制的势头。最后还是费马特先让了步，他希望把争论重新回到学术的范围里，这样就在一定

程度上缓解了双方的敌对情绪。笛卡尔毕竟也是有教养的贵族，见对方已摆出了和解的姿态，他也不失时机地通过麦尔塞纳转给费马特一封信，说他非常渴望与优秀人物建立友谊，并感谢费对他的作品的真诚而富有见地的批评，他还对自己以前的过火言词向费马特道了歉，一场争论就这样妥善地解决了。

这场争论虽然结束了，但对这两位杰出的人物来说都有很深刻的教训，一场争论，耗费了双方许多宝贵的时间和精力，而且还很伤感情，可对双方的学术有多大的益处实在不好评说。所以如何建立学术批评方式，使学术批评能克服上述的缺点，有利于双方的学术思想的真正的交流和交锋，实在也是学术界的一大问题。

1636年，笛卡尔已经40岁了，这个一向谨小慎微的人不可能再以年轻不成熟来推托发表自己的作品，这期间他与出版商的交往，就说明他的态度的转变。笛卡尔在莱顿期间，结识了出版商埃尔策非，笛卡尔经常去他家里做客，并与他的家人也建立了友好关系。为了出版笛卡尔的作品，埃尔策非曾四处奔走，希望人们能更多地了解笛卡尔的作品，后来不知为了什么，笛卡尔与埃尔策非一家的关系冷淡了，大概是笛卡尔看不惯埃尔策非的商人气息。笛卡尔不愿意为了出书而失去尊严和体面，于是，他离埃尔策非而去，到其他地方寻找合作伙伴。他希望通过朋友的帮忙能在巴黎出版自己的作品，结果却令他大失所望。人家认为他的作品写得极差，而且他本人的形象也不佳，除了有许多拼音和发音需要纠正外，最难处理的是作品的深奥内容，而且他还要求匿名出版，这更增加了出版的困难。面对出版商的苛刻要求，笛卡尔并没气馁，他通过好友麦尔塞纳与其他出版商联系，虽然出版困难，但笛卡尔并不因此放弃自己的要求。他对出版商的最基本的要求是：出版的格式和纸张应是最好的，至少给他留下200多本书，他要以此赠送朋友，这或许就是笛卡尔认为

的最低酬劳，至于其他问题，笛卡尔都不在意。

在私人出版商那遇到的种种责难，促使笛卡尔想尝试另一条出版的途径。当时法国国内有出版许可证制度，刚从美国回来的出版商建议笛卡尔申请法国的出版许可证，笛卡尔认为这是一个明智之举。1635 年 5 月，笛卡尔终于成功取得了法国国王的出版许可证，这为以后的出版铺平了道路。当然，为了获得这个出版许可证，笛卡尔免不了要向国王说几句歌功颂德、奉迎溜须的话，其实，这样做也正合笛卡尔的意思，他不是正希望在与现实政权搞好关系的基础上实现自己的思想革命吗！当然，笛卡尔这样做也是要付出代价的。他原本希望自己的书能够匿名出版，可当他的名字和出版的书名出现在法国的出版特权者的名单上时，也就没有什么秘密可保了。这样，一直为他的出版保守秘密的老友麦尔塞纳就有些不高兴，两人为此还有些小小的误会，不过很快就被笛卡尔化解了。就在笛卡尔与好友麦尔塞纳正在为出版一事发生争执时，出版商约翰·马雷已通过一些渠道悄悄地调查了笛卡尔这本书的情况，调查结果出乎他的意料，他意识到这本书的价值，并坚定了出版的信心。在约翰·马雷的努力下，1637 年 6 月 8 日，《方法谈》一书终于在莱顿匿名出版。正是这本书奠定了他在学术界的地位。为感激祖国、母校和朋友，笛卡尔将此书呈献给法国国王、黎世留、奥伦治亲王，以及母校拉弗莱舍的耶稣会士教师。

创造思想的人也在创造着冲突和争执，因为新思想的创造总是与传统的观念和生活方式发生冲突，尽管笛卡尔一直小心翼翼，试图避免这种局面的发生，然而一旦他把自己的思想公之于众，这就不是笛卡尔的理性生活准则所能奏效的了。《方法谈》一书的发表，标志着一种新的思想体系的提出，在这个新的思想中，笛卡尔通过简洁而生动的个人经历的回顾，不仅总结了自己的信仰，而且还回答了他为什么信仰的问题。当有些人在

为新体系的出现而欢呼呐喊的时候，一些人则站在旧体系的框架里指责新体系的种种“过失”，随着《方法谈》一书在知识界的广泛传播，笛卡尔的思想就成为人们争执和辩论的焦点。笛卡尔的新思想首先在刚成立不久的乌特勒支大学掀起波澜。当时支持和积极传播笛卡尔思想的是该校哲学教授瑞纳里、医学教授勒卢阿等知名学者。他们积极向学生介绍笛卡尔的思想，每周在学校做 18 次演讲，很快在学校形成了笛卡尔热。勒卢阿是瑞纳里的学生，他常以讲授生理学为名，在课堂上宣讲笛卡尔的思想。他主要讲授科学与哲学的关系，这些新鲜的理论观点自然引起学生们的兴趣，激起学生们的热情，当然也引起一些神职人员和经验主义者的反对。在学生和有关人员的支持和呼吁下，勒卢阿被校方聘为教授，这表明笛卡尔的思想在该校已经拥有一定的势力。然而好景不长，由于长期的劳累，年仅 45 岁的瑞纳里终于积劳成疾。为了钻研笛卡尔的思想，瑞纳里仍然带病工作了一个月，1639 年 3 月，这位为了工作曾放弃婚姻的学者与世长辞了。瑞纳里在笛卡尔的心中占有一定的位置，他是一个忠实的信徒，他的去世对笛卡尔思想的传播是一个真正的损失。勒卢阿把瑞纳里去世的消息写信告诉了笛卡尔，并恳求能到埃格蒙特拜访他。得知瑞纳里去世的消息后，笛卡尔很是伤感，为了使自己的思想得到更广泛的传播，他同意了勒卢阿的请求。在瑞纳里的追悼会上，医学教授勒卢阿和修辞学教授艾米利乌宣读了他们为瑞纳里撰写的悼词。他们借这份悼词，对笛卡尔的思想大加宣扬，“勒卢阿甚至还认为笛卡尔隐瞒了自己真正的见解”[①]。正是这份悼词将乌特勒支大学的争论推向了高潮。早对笛卡尔心怀嫉妒的阿尔明尼派牧师沃埃特，借着攻击

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 1972 年版，第 125 页。

勒卢阿的悼词来间接地批判笛卡尔的思想，他要求对笛卡尔把隐瞒了的“真正意图”解释清楚。沃埃特还对哈维的血液循环理论进行了批判，认为这些异端思想将干扰宇宙的和平。勒卢阿被迫修改自己的悼词，结果还是不能让沃埃特等人满意，他们要求笛卡尔对勒卢阿的文章发表意见。当笛卡尔得知自己的理论被人擅自解释时，很是生气，他对此“提出抗议”。不过这种抗议并未影响他与自己信徒之间的关系，而且，笛卡尔感到与年轻的勒卢阿交往心情非常愉快。作为长辈和导师，笛卡尔劝年轻的勒卢阿以后不要再那么直率、鲁莽，不能想怎么做就怎么做，要讲究策略和艺术，不要留下把柄让人家抓。否则就会适得其反，不但宣传不了自己的思想，反而自身的生命也难以自保。为了便于工作，他们必须分开，甚至在发表意见和观点时也要隐姓埋名。

大学里的思想斗争远没有结束。当笛卡尔正在与他的信徒们商讨对策的时候，沃埃特也没有闲着，他在当年6月的德雷赫特宗教会议上，把笛卡尔的学说指责为无神论思想，并归结为若干条，逐条加以批判。我们知道，笛卡尔是个天主教徒，他最忌讳把自己的理论称作无神论，而且在当时的条件下，宣布其学说为无神论，就等于在政治上判了死刑，甚至连作者个人都有生命的危险。伽利略事件就是明证。可能觉得自己的阵营有些薄弱吧，沃埃特也开始为自己招兵买马，他看中了该校的女学者斯丘尔曼斯，该女士年方28，在知识圈内人气正旺。她不仅是个语言天才，掌握了除土耳其之外所有欧洲国家的语言，另外还非常精通拉丁语和希腊语，而且她还非常具有艺术天赋，绘画、雕刻、写作样样精通；她还对数学、哲学、神学颇有研究，被人们亲切地冠之于“一位平静的、喜欢钻研的温顺的爱神”。沃埃特利用斯丘尔曼斯向他求教的机会，动员其参加到反对笛卡尔思想的行列里，因为他知道，斯丘尔曼斯虽然不是天主教徒，但她对宗教还

是很虔诚的，她在批判笛卡尔的斗争中起了一定的作用。

校园里两派的斗争正如火如荼地进行着，笛卡尔并不想把自己扯进去，更不想站在众人面前情绪激昂、沫星四溅地发表演讲。他此时在莱顿，正气定神闲地赋诗画画，并写信向麦尔塞纳介绍了自己的绘画情况。也许是瑞纳里的逝世刺激了他，也许是受青年医生勒卢阿的影响，笛卡尔又一次把自己的注意力转到医学上来了。这个困扰他一生的问题就是如何能让人活得更长时间。为了解决这个实际问题，他结识了老教授瓦尔切，并与他关系密切。为了对人体生理有更深入的了解，在笛卡尔的努力争取下，他终于参加了尸体解剖。仅有这些实践经验还是不够的，笛卡尔开始看学习医学方面的书。为了能够更好地学习，笛卡尔从莱顿转到附近的恩格吉斯特居住，在这个小村庄里，人们和平幸福地生活着，过着世外桃源的生活。笛卡尔还沉湎于他的医学研究，他了解这门学科的最新进展，对医学的关注也加强了他与勒卢阿之间的友谊。

这期间，笛卡尔的身体状况并不很稳定。1638 年夏季，笛卡尔在莱顿居住，当地流行热病，很多人都感染上这种疾病。朋友们关心笛卡尔，写信询问他的情况。笛卡尔给麦尔塞纳回信说，尽管当地热病流行，但只有他一人没有染上这种疾病，言语中显露出几分自信和自豪。可是，到了 1639 年，年仅 42 岁的他已感到身体越来越虚弱，精力也大不如以前了，与生俱来的疾病总是在折磨着他。他非常痛苦，情绪有时也很低落，他说疾病不仅使他的身体有些虚弱，而且也带走了他对工作的热情。他不想再谋求什么工作职位和学术头衔了，希望利用自己的医学知识，为患有疾病的病人减轻痛苦。至于自己的生命，笛卡尔陷入了对生和死的思考中。他说他希望自己长寿（这也是他热爱医学的动力之一），但上天不允许他长命百岁。面对上帝，他只有敬重和服从，无论上帝让他干什么，他都会毫无保留地服从上帝的安

排，并尽力完成自己的使命。这在一定程度上也表明了笛卡尔的死亡观。早在1637年，笛卡尔就围绕宗教中有关死亡的问题发表过自己的看法。关于宗教，他的态度是，他不想介入有关上帝是否存在的证明，因为那是人的忠诚和信仰。然而现实使他不得不介入这些问题。当他提出“我思故我在”时，为了证明我的存在，也曾经大胆地怀疑过上帝的存在，笛卡尔对自己的行为解释为，那些怀疑只是为了更好地确定上帝和自己的存在。在现实中，人们只有克服自己弱点，正确地认识自己，有正确的判断，才会有正确的行动。然而有意义和有价值的实践是以哲学中意识的独立存在为前提的。在笛卡尔看来，在对待世界问题上，我们应该采取两种态度，两者也是互相关联的。关于生活中的原因，我们可以凭借理智加以解释。而关于上帝及其由上帝所决定的问题，我们必须靠忠诚加以信仰。那么，在上帝的安排和人的自由两者之间如何协调呢？首先，上帝创造了宇宙秩序，使日月星辰的运行毫厘不差，四时昼夜的周转有序进行，这些都是我们人力所不能改变的；其次，上帝不但创造了人类，也将人类置于她的控制之下，那么人的自由究竟应该如何发挥呢？笛卡尔认为，“上帝对人的一切行为，在她派遣我们入世之前，早已确知我们的心意和倾向。是她把这些倾向放在我们身上，也是她安置了我们周围的一切，使这种和那种事物，在这个或那个时刻，显现出来给我们选择。这一切都是她预先料到的，但是她并不逼迫我们这样做”。上帝的意志也可分成两部分，一部分是绝对意志，另一部分是相对意志。“按前者，她希望一切事物顺其自然进行；按后者，是与人功过有关的，她希望人们遵守她的法律。”[①]他曾经用一个很有意思的例子说明这个道理，例如，上帝给了我们一双眼睛，而我们却可以自由地去看周围

① 钱志纯编译:《我思故我在》,(台湾)志文出版社1976年版,第106页。

的事物。使眼睛具有视角的功能是上帝的事，发挥视角的功能是人类的事，我们所做的就是维护或损害眼睛的功能。同样，死亡也是这样，既然上帝决定生命的死亡，我们就应当在死亡面前处之泰然。然而，在生活中我们却应该备加珍惜自己的生命。我们无权决定自己不死，但我们却有权决定自己很好地生活。

第四章　心灵的沉思

1.《第一哲学沉思集》的写作

1640年，对笛卡尔来说，真是个多事之秋。家里，三个亲人的去世令他悲痛不已。社会上，围绕他的思想展开的争论早已超过学术的范围，正在向政治和宗教的领域发展，这正是笛卡尔所不愿意看到的。自从《方法谈》发表至今，每天都要收到许多来信，有赞同的，有反对的，还有人亲自登门拜访的。每天仅写回信、接待访客就让笛卡尔应接不暇，这些事务严重地扰乱了笛卡尔平静的生活和正常的工作。为了躲开这些烦扰，笛卡尔又开始不断地转换居住地，过起了神秘的"游动式"生活。笛卡尔这样做还有一个理由，那就是他正酝酿着对传统的经院哲学进行系统批判。这一计划得到老朋友麦尔塞纳的赞同，他希望看到像笛卡尔这样优秀的学者能对传统哲学提出诘难和挑战。笛卡尔需要一个属于自己的环境，在此孕育出新的思想成果。

这本书从酝酿写作到完成的时间大约是1639年11月至1640年3月，原书是用拉丁文写的，书名最初是《形而上学的沉思，其中论证上帝的存在和灵魂的不灭》，1641年8月28日由巴黎的迈克尔书店出版。由于书中并没有论证灵魂不灭的问题，只是论证了灵魂和肉体的关系问题，所以就遭到麦尔塞纳

的反对，他提议笛卡尔将书名改一改。但笛卡尔却没有采纳，他认为这样写可以引起巴黎神学院的重视，直到1642年再版时才把书名改为《形而上学沉思集，其中论证上帝的存在和灵魂和肉体的区分》。书稿寄出一周后，为了说明更名的原因，笛卡尔又特地写了这本书的梗概，并着意强调上帝和我们的灵魂的优先性和可靠性。这个梗概，就被当做内容提要附在了书的前面。

在书正式出版前，笛卡尔曾委托好友布勒马特托把书稿的校样送给当时知名的神学家和哲学家们阅读，他希望征求他们的意见，在此基础上对原著作进一步的修改和阐述，并以此得到巴黎神学院的出版许可。他先是把书稿送给索邦大学的神学博士们和巴黎大学的神学权威，希望得到他们的认可，结果如愿以偿，这些神学权威们并没对笛卡尔的论著提出什么异议，最艰难的一关算是通过了。笛卡尔要过的第二关是学术界同行，他把自己的书稿、神学家们的批评和自己的答辩一并交给远在巴黎的麦尔塞纳，希望在巴黎的学术圈里进行阅读和交流。本想这一关没什么大问题，但结果却在这里遇到了非常尖锐的批评和反驳。甚至还使他和批评者之间产生一些小误会和不愉快。

1640年3月，笛卡尔写完《形而上学沉思集》后，首先向艾米利乌征集意见。11月，刚处理完家务事的笛卡尔就开始了他的征集意见的工作。他通过朋友分批向有关学者送交书稿校样，到1642年5月，共收到6组反驳和答辩，它们分别是：第一组——神学家卡特鲁；第二组——若干神学家和哲学家；第三组——霍布斯；第四组——阿尔诺；第五组——伽森狄；第六组——另外若干神学家和哲学家。作者对每组的反驳都作了答辩，笛卡尔的答辩既是对反驳的注解和补充，又是对其哲学思想的严密阐述，还在一些很有针对性的答辩中表达出更深刻、更新颖的思想。在6组反驳中，霍布斯、阿尔诺、伽森狄等人都提出了一些很有价值的思想。

英国哲学家霍布斯是1640年底接到笛卡尔的书稿的，当时他正在巴黎写自己的回忆录，麦尔塞纳热情地接待了他。麦尔塞纳不失时机地把笛卡尔托小惠更斯转来的书稿交给霍布斯，希望他能对此书提出自己的意见。霍布斯当时已是很有声望的哲学家，他的机械唯物主义观点与笛卡尔的思想格格不人。霍布斯看过笛卡尔的书稿后，毫不费力、也毫不客气地写了自己的批评意见，并用匿名信的形式把16条反对意见寄往荷兰的笛卡尔住处。1641年1月20日，笛卡尔在莱顿陆续收到霍布斯的批评信，最初他是怀着感激的心情来对待这些来信的，但当读过几封后，笛卡尔就觉得有些不对劲，他发现霍布斯的主要意图并不在于批评他的哲学，而在于表述自己的思想，这使笛卡尔怀疑他是否仔细读过自己的作品。特别让笛卡尔不能容忍的是，霍布斯总是摆出一副居高临下的姿态，似乎要把自己的思想强加给笛卡尔。笛卡尔感到自尊心受到了伤害，他不愿再看这些空洞、无益的批评性文章，自然也不愿意与这样的人发展友谊。所以，当接到霍布斯批判自己的《屈光学》文章后，他赶忙给麦尔塞纳写信，告诉他对霍布斯批评文章的看法以及对霍布斯个人的态度，他说，他不想再与霍布斯有什么交往了，也不想见到这个人。如果让他们两人再交往下去，肯定不会有什么好结果，甚至可能由朋友发展为敌人。在麦尔塞纳看来，霍布斯的评论是很诚恳的，也很有善意，并不像笛卡尔所想像的那么糟糕，两人之间的误会是与他们的文化背景有关。霍布斯来自英国，习惯于用经验主义原则和机械力学理论观察世界，而且，当时已年过四旬的霍布斯对数学、特别是几何学并不很熟悉。文化方面的差异决定了霍布斯不可能更深入地理解笛卡尔的思想。这种文化上的鸿沟并不是不可逾越的，但这需要时间和相互之间的理解和沟通。在彼此还很陌生的情况下，让一个性格内向、敏感而自尊的学者去看一个陌生人的高谈阔论和对自己思想的漠不关

心,那自然是难以接受的。所以,笛卡尔和霍布斯初次交流的不愉快,本是可以避免的,然而阴错阳差,竟使两位伟大思想家之间产生如此大的隔阂,这真是学术交流史上的一大遗憾!

也许是受霍布斯批评的影响,笛卡尔原本要对传统的经院哲学进行系统的批判,现在他突然改变了主意。他认为,与其批判别人的思想,不如创立自己的思想,这或许也是笛卡尔 1641 年春季开始构思《哲学原理》的一个理由。他希望通过这本著作将自己的思想进一步体系化、条理化,并以教材的形式在学校得到传播。受乌特勒支大学的影响,笛卡尔或许认为他的思想在青年人中更容易得到认可和传播。

不过,作为学者,笛卡尔对霍布斯的批评文章还是重视的。霍布斯共提出 16 条反驳意见,笛卡尔在每一条反驳后边都进行了答辩,这是其他 6 组反驳意见中所没有的。可见,笛卡尔与霍布斯的争论,更多的是个人感情方面的,至于学术问题,笛卡尔还是比较理性对待的。

第四组的批评是来自神学院的,批评者名叫阿尔诺,年仅 28 岁,是一位才华横溢、学有所成的年轻神父,是法国的哲学家、神学家和神学博士。他是从麦尔塞纳那里接到笛卡尔的书稿的,其谦逊的态度和治学作风曾获得笛卡尔的好评。笛卡尔认为阿尔诺把学术观点和作者本人加以区别,是"更明智、更能助人为乐的人"[①]。阿尔诺在批评文章里扮演了两个角色,一个是以哲学家的身份提出"关于人类精神本质本性问题和上帝存在性问题",另一个是以神学家身份提出"一个神学家能够在本著作中所遇到的问题"。笛卡尔回答阿尔诺神父的问题时显然更有学者和绅士风度,而且也更条理清晰、胸有成竹。

让笛卡尔不快的另一个批评者是法国唯物主义者伽森狄,

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 289 页。

他是1641年到巴黎的，也是从麦尔塞纳那里得到笛卡尔的书稿的。他也如霍布斯一样，对笛卡尔的每一个沉思提出反驳，其中也不乏霍布斯式的高谈阔论，强加于人。让笛卡尔感到奇怪的是，在他收到伽森狄的批评文章的同时，也收到伽森狄夹附的一封信函，其献媚、赞美之辞让笛卡尔直倒胃口。笛卡尔被伽森狄的这种不诚实的态度所激怒，立即写信给麦尔塞纳，在反驳伽森狄的文章的同时，也对伽森狄的人品进行了批评，这也是两人一直合不来的理由。

1640年12月，笛卡尔收集到6组反驳意见，并对每组意见进行了答辩。于是，他就把书稿连同6组反驳与答辩一并交由出版商出版。按笛卡尔的意图，他是想通过这些有声望的人的意见来为自己的书稿造势，以避免出版后引起的不必要的麻烦。他原本并不打算让霍布斯和伽森狄两人看的，是麦尔塞纳自作主张让这两人参与的。好在这两位唯物主义者都对笛卡尔的著作持批判和否定的态度，这也从反面帮了笛卡尔的忙。

由于法国国王的特许和索邦神学院神父们的同意，《沉思集》在巴黎顺利出版。3个月后，这本书才到达荷兰的书店里。笛卡尔把《沉思集》分别赠送给各地的知名人士，如路易十三的掌玺大臣塞吉埃、拉弗莱舍学院院长、耶稣会神父诺爱尔等。这些书有的是他自己亲自送去，有的是通过麦尔塞纳转送的。

笛卡尔的《沉思集》发表后，在知识界引起强烈反响，但是由于是用拉丁文写的，其影响面又很狭窄。当时法国一位年轻的王宫贵族德吕纳公爵看过笛卡尔的《沉思集》后，很是欣赏，他希望能把笛卡尔的著作介绍给更多的法国人，于是就把《沉思集》翻译成法语。随后克莱尔色列把其后的《反驳》和《答辩》也翻译成法语。伽森狄看到自己的反驳被附在笛卡尔的著作后面出版，心里很不高兴，他认为自己的信件只是写给笛卡尔个人看的，笛卡尔在未经本人同意，就将属于私人信件公开发表是对写

信者本人的不尊重。于是就针对笛卡尔的答辩又写了几条新意见,并把自己的反驳和意见单独集结,以《形而上学研究》书名于1644年在阿姆斯特丹出版。笛卡尔得知此事后,致信克莱尔色列,要求在法文版中删去伽森狄一组的反驳,由自己写给译者的信件和对伽森狄《形而上学研究》一书的意见取而代之。后来,征得笛卡尔的同意,1647年法文版《沉思集》出版时,又将伽森狄的反驳和笛卡尔的答辩附在书的最后发表了。

笛卡尔《沉思集》的出版,实际上是欧洲近代历史上第一次公开的、直接的哲学论战。通过他们的论战,我们可以一睹以笛卡尔为首的一代思想家的精神风采。

2.《第一哲学沉思集》的基本内容

笛卡尔思想发展的脉络是通过他的论著表现出来的,《探求真理的指导原则》是其思想方法的最初体现,这种纲要性的原则只是其方法的雏形,还存在许多缺陷。《方法谈》虽是以序言的形式出现,但其思想方法较以前更精炼、更系统、更深刻。随着思想方法的成熟,笛卡尔就要在其思想方法的指导下建立自己的哲学体系,《第一哲学沉思集》就是其建立新哲学的基本原则和科学的形而上学基础。

在这本书的一开始,就有笛卡尔《致神圣的巴黎神学院院长和圣师们的信》,在这封信中,他申明了自己的写作宗旨,这其中也不乏他的某种献媚和机智。最直接的目的就是希望把自己的书置于教会的保护之下,因为他认为,他的书是从哲学方面证明了"上帝和灵魂这两个问题",使人们不仅仅是在信仰的层面上,而是在理性的层次上理解上帝和灵魂存在的合理性。并从方法论的角度使人们"更容易、更确切"地认识上帝和灵魂问题。他煞费苦心地引经据典,喋喋不休地声明自己对宗教的忠诚,最终

都是为了寻找索邦神学院的保护,使自己的科学方法、哲学思想和宗教信仰实现和谐与统一,而这正是笛卡尔所祈求的。

读笛卡尔的这部著作,我们会明显地感觉到,无论从语言的表述,还是思考的内容,乃至他的处事技巧都比以前成熟、老道得多了。一个思想家,在人类思想的长河中,其所创造的东西仅仅只是一朵很小的浪花,我们不要指望笛卡尔的每一句话都是新的思想,事实上,在他一生的几部著作中,都在重复着他的新思想,不同的只是,我们通过对这些著作的解读,渐渐地就看到了一位思想家的新思想的成熟过程。更重要的是,我们应该与作者一起体验那在炼狱中锻造新思想的痛苦历程。

在本书的前言中,笛卡尔开宗明义地道明所要探讨的内容——"上帝和人的灵魂"。他回忆说,这两个问题在《谈正确引导理性和在科学中探求真理的方法》中已经提到,不过那时只是"顺便一谈,并无深论"。为什么如此呢?笛卡尔解释说有两个原因:一是,那本书主要是探讨方法的,在人们还没有理解自己的方法时,贸然使用这种方法论证上帝和灵魂,怕引起太多的误解;二是,上帝和灵魂问题本身既很重要又很复杂,他想"大家对这个问题如何判断",如果一次谈不清楚,最好能"多谈几次"。后来作者在写《方法谈》的时候,又一次谈到上帝和灵魂,而读者对该书提出的两个反驳意见正好也是这两个问题。"第一个反驳是:不能从人的精神对它本身进行反思时只看出它自己、看不见别的什么东西这一事实就得出结论说,人的精神的本性或本质仅仅是思维;因为'仅仅'这一词就把其他凡是有可能说得上也是属于灵魂的东西都排除掉了。"笛卡尔申辩到,因为那时"我只知道我是一个在思维的东西","我还没有谈到事物的实在情况"。[1]他希望自己在本书里能解决好灵魂和肉体、灵魂和外

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 8 页。

物之间的关系。“第二个反驳是:从我心里有一个比我完满的东西的观念这件事不能得出结论说这个观念比我完满，更不能说这个观念所代表的东西存在。”笛卡尔认为,“观念”有不同的含义,如果它是“我的理智的一种活动”,那它就不是完满的;如果它“可以客观地被当做这种活动所代表的东西”，即便我们不能假定它存在于我们的理智之外，那我们也可以证明它比我们完满。笛卡尔认为这也是他这本书所力求证明的一个主要内容。

由此我们可以看出笛卡尔这本书与前两本书之间的必然联系,可以说,《沉思集》不但回答了针对《方法谈》所提出的反驳意见,而且也是《方法谈》所确立的方法原则的具体运用。两者结合的结果就是产生了笛卡尔的二元论思想。

谈完了该书的主题内容,笛卡尔下来就谈他与作者的关系,其中有些话是言不由衷的，如他说“我既不想得到一般人的好评,也不希望很多人读我的书”,这不是出于什么谦虚,而是对大多数读者的失望。他认为读者中能与他“一起进行严肃认真的沉思”的人少,“而断章取义、专门以吹毛求疵为乐”[1]的人多。读到这，我们不由地想到笛卡尔与反驳他的一些读者之间的不愉快,因为他把书稿寄给这些人,就是把他们当做能读懂他的书的少数人,对他们寄予厚望,希望他们能针对自己的著作提出有见地的批评,如果有人犯了笛卡尔所说的“多数人”的毛病,那自然令他失望和生气。他与霍布斯、伽森狄之间的冲突也就在情理之中了。

第一个沉思　怀疑什么?

认识的目的是求“真”,而在求真前,必须把那些“信以为真的一切见解统统清除出去,再从根本上重新开始”。笛卡尔认为完成这一任务的是“怀疑”,只有把一切不能确定为“真”的东西

---

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 9 页。

用怀疑的扫帚清扫出去，才能在纯真的前提下"建立起某种坚定可靠、经久不变的"哲学基础。那么，什么东西是值得怀疑的呢？

首先，靠感觉获得的知识是十分可疑和不可靠的。人们的多数知识"都是从感官和通过感官得来的。不过，我有时觉得这些感官是骗人的"①，可是"我自从幼年时期起就把一大堆错误的见解当做真实的接受了过来"②，如果我们需要对以往的"全部旧见解进行一次总的清算"的话，并不需要证明所有的旧见解都是错误的，我们只需"找到哪怕是一点点可疑的东西就足以使我把它们全部都抛弃掉"③。我们说在离得很远或光线很暗的时候我们的感觉容易出错，这一般的人都容易理解。但人的自我感觉会出错吗？如我此时此刻正坐在桌子旁写字，或者正躺在床上捧着一本书看，这难道还会有错吗？笛卡尔回答说，你在睡梦中一样可以梦见这样的活动，可此时你正躺在床上呼呼大睡，当你在梦中感觉到那一切都是真的，可实际上并不是真的。"我时常在睡梦中受过这样一些假象的欺骗"，我又怎么保证醒时所感觉到的一切都是真的呢？因为我们并不可能"清清楚楚地分辨出清醒和睡梦来"。既然我在梦中感觉到的东西并不是现实中真实发生的，那我就不能说感觉的东西是真实的，因为我的自我感觉曾经以假象的形式欺骗过我。

梦中的东西不是现实中真实的东西，但梦中东西毕竟也在我的意识中发生过，"必须承认出现在我们梦里的那些东西"只是对某种真实东西的模仿。同样地，人清醒时的任何荒诞离奇的虚构，也是对某种真实存在的东西的拼凑和模仿。所以说，"存在于我们思维中的东西的一切形象，不管这些东西是真的、实在的也罢，还是虚构的、奇形怪状的也罢"，它们之中都掺杂着

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第15、14、15页。

一些"更简单、更一般的东西",正是这些简单、一般的东西保证了梦与虚幻的真实性,而这些简单、一般的东西被笛卡尔概括为:"一般的物体的性质和它的广延,以及具有广延性东西的形状、量或大小数目都属于这一类东西;还有这些东西所处的地点,所占的时间,以及诸如此类的东西。"[①]

在笛卡尔看来,不管是睡着还是醒着,我所感觉到的具体的东西都是可怀疑的,而那些掺杂在具体东西中"更简单、更一般的东西"却是真实的。当笛卡尔把具体事物与一般共性比作绘画中的色彩和颜色这是对的,但当他认为这些一般的、简单的东西是真的,具体的东西是假的时,他又把共性和个性对立起来、分裂开来。值得注意的是,笛卡尔一直把这些简单的、一般的观念当做一种独立的精神实体,这种错误也就奠定他的二元论基础。还有,他把梦中与清醒的混淆,是以现实和想像的混淆为前提的,他这里的现实是清醒时的感觉存在,是主观的;而他的想像,也是一种精神性的活动,是对现实感觉的想像。康德后来针对这一问题举了一个很好的例子,那就是,"我口袋里的 100 元"和"我想像我的口袋里有 100 元"毕竟不是一回事。

值得注意的是,笛卡尔并没有完全否定感觉的价值和作用,他认为:"有很多的东西,虽然我们通过感官认识它们,却没有理由怀疑它们。""我有时觉得这些感官是骗人的。"[②]既然是有时,就说明不是总是,也不是所有。笛卡尔这一态度也符合近代理性主义的特点,他重视理性的作用,但并不完全否认感官的作用。

在感觉分析的基础上,笛卡尔对各门科学进行了评价,他认为,那些以具体对象为研究对象的学科都是值得怀疑的,如"物

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 289、15 页。

理学、天文学、医学，以及研究各种复合事物的其他一切科学”。与此相对，那些以“一般的、简单的”东西为研究对象的学科则是可以信赖的，如算术、几何学等，因为这些学科都“含有某种确定无疑的东西”[①]。

笛卡尔并不满足于简单的正面论证，他要对自己所确定的东西进行怀疑和否定。他要我们在上帝和错误感觉之间进行选择和思考。他假设，既然上帝是万能的，他就可以在“本来就没有地，没有天，没有带有广延性的物体，没有形状，没有大小，没有地点”的情况下，偏偏让我们有“这一切东西的感觉”，也就是说，上帝让我们具有错误的感觉是可能的。他甚至可能让我们在二加三等于几、正方形有几个边等这样极简单、极明了的问题上出错。这一切，作为万能的上帝，不是办不到的。问题是，上帝愿意不愿意这样做，如果我们承认上帝是至善的，那他就一定不会有意让我们犯这样的错误。所以说，我们感觉中的错误不是上帝造成的。

不是上帝造成的，那就一定是我们自己造成的。这样说也与上帝有关系，因为人是上帝创造的，完满的上帝不可能生产出不完满的东西。人的错误的感觉是由人的不完满造成的，而人的不完满不正也说明创造人的上帝的不完满吗？对这样的假设，笛卡尔采取了回避的态度：“对于这样的一些理由，我当然无可答辩。”[②]但他还是坚信：“凡是我早先信以为真的见解，没有一个是我现在不能怀疑的。”由于这些“旧的、平常的见解经常会到我的思维中”，并以习惯的力量支配着我的信念，所以要想破除这些旧的见解是相当困难的。为了“使我的判断今后不至为坏习惯所左右，不至舍弃可以导向认识真理的正路反而误入

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第18、19页。

歧途”，我就只能“千方百计地来欺骗我自己，假装所有这些见解都是错误的”。笛卡尔看到这种自我欺骗式的假设会对认识主体的我有“太多的不信任”，这对人的行动是有害的。

上帝和“我”都不是普遍怀疑的根据，笛卡尔一时陷入了困境，不过笛卡尔很聪明，巧妙地设置了一个妖怪的角色，他具有上帝的能力却没有上帝的至善，“这个妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大，他用尽了他的机智来骗我”[①]。这个妖怪果然厉害，他不仅使我对外在事物有错误的感觉，而且对我自身也有错误的感觉。“我要把我自己看成是本来就没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，什么感官都没有，而却错误地相信我有这些东西。”[②]笛卡尔的怀疑程度是和妖怪的欺骗能力成正比的，妖怪越欺骗，我就越怀疑。在这里，“怀疑”成了抵挡妖怪欺骗的有力武器，是一种有效的反欺骗手段。如果怀疑不能让我得到什么，但它也不能把任何东西强加给我。而且事实上，彻底的怀疑是“非常艰苦吃力的”，它与“日常的生活方式”相冲突，人们更容易相信生活中的经验而不愿相信怀疑的东西，而且精神上的彻底怀疑会使生活彻底的虚无。它“不但不会在认识真理上给我带来什么光明”，反而搅动起笛卡尔心头的乌云，使他有些害怕和恐惧。

带着这样的心情，笛卡尔开始寻找那个确定的“我”，并以此为逻辑起点，开始其认识真理的过程。

第二个沉思　精神的本质

这部分内容我们在第二章《寻找自我》中已经讲过，在此不再赘述。不过作为笛卡尔的思想体系，这个自我既是怀疑的结果，又是理性认识的逻辑起点。笛卡尔对“我”的本质的确定和探讨，实现了认识向主体自身的转化，强调了人和人的理性的地

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 20 页。

位和作用。人发现了自己，并以自我为中心，用理性之光向外辐射，整个世界连同上帝渐渐在我们的理性演绎中显现出来。

第三个沉思　关于上帝存在的有关证明

通过第二个沉思，笛卡尔从怀疑主义和相对主义的恐惧中走了出来，他终于找到了他的阿基米德式的“宇宙支点”——一个原始的、确实的、简单的、统一的、自明的精神性的“我”。在此之前，我们也为他捏了一把汗，他怀疑得真大胆、真全面，所有的感觉他怀疑，个人的感觉判断他也怀疑；梦境和幻想他怀疑，他一直崇尚的数学也怀疑；甚至连上帝的存在和是否骗人他也敢怀疑，到了最后，他竟连自己的身体器官也一起怀疑了。我们一时间仿佛置身于虚无和荒漠之中，感到手足无措、无所适从。现在，当笛卡尔提出“我思故我在”的时候，我们似乎明白了，怀疑只不过是笛卡尔一个沉思的技巧，他要通过这个方法，“使我们不可能对我们最后发现为真的东西还有任何怀疑”[①]。

在未进入“我”的理性思考和判断之前，笛卡尔告诫自己什么都不能轻信，我们要时刻以怀疑和警惕的“精神目光”打量周围的一切，以防止那些在感觉、意志和信念支配下闯入我们心灵的东西。只有那个“在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想像，在感觉”的思维的东西存在着。那个思维的东西就是“我”。

一旦确定了“我”的存在，笛卡尔就急不可耐地要兑现他的承诺和使命，他要通过他的认知来确立上帝的本性和存在的合理性，以此协调哲学、宗教和科学之间的关系。不过，在论证上帝存在问题上，笛卡尔总是充满着矛盾，当他把上帝置于自己的认知体系里论证时，他是理性的、革命的、进步的，可是一旦上帝

---

① [英]约翰·科廷汉著、江怡译：《理性主义者》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 41 页。

的存在和本性与他的认知体系发生冲突时,他总是让理性屈从于信仰,甚至牺牲自己的普遍怀疑原则,进入一种循环论证。尽管笛卡尔既充满自信又小心翼翼地证明上帝,但他的每一步证明都遭到了来自各方面人士的反驳,使他再一次成为争议的焦点。

我们不妨先与笛卡尔一起沉思吧。

在第三个沉思一开始,笛卡尔就声称"我要闭上眼睛,堵上耳朵",这一举动,说明他对感觉的抗拒,也说明他的自信和轻松。"我仅仅和我自己打交道,仅仅考虑我的内部,我要试着一点点地进一步认识我自己。"要认识上帝,必须首先认识自己,因为"我"是认识的主体,只有认识了我,确立好认识的基本规则,才能认识上帝,笛卡尔的主体优先原则看来是有一定道理的。

确立了认识主体的"我",笛卡尔就把他心里的东西抖落出来,他要考虑这其中有没有"我还没有感觉到的其他认识",考察结果,他发现内心里只有"我在思维"是一个"清楚、明白的知觉",而"我所说的清楚、明白的知觉才能使我确实知道真实性",据此,笛卡尔提出了认识的总原则:"凡是我们领会得十分清楚、十分分明的东西都是真实的。"

可是,并不是任何清楚明白的东西都是真实的,比如过去当我看到日月星辰时,我以为它们就如我所看到的那样,事实上,我对它们真正的理解只是"这些东西在我心里呈现的观念和思维"。还有一种情况是,把观念和外在对象绝对统一起来,以为"这些观念就是从那里发生的,并且和那些东西一模一样"。即便是对"3+2=5"这样简单的问题我有时也可能出错。每当这时,我就想,这是不是上帝在作怪呢?他有那样大的本事,"如果他愿意,他会很容易使我甚至在我相信认识得非常清楚的东西弄错"。笛卡尔这时似乎与上帝较上劲了,他说,"既然现在我存在这件事是真的",那么上帝就不能让我从来不存在,他也不能

让"3+2=5"这样真的东西成为错的(上帝才不搞这样的恶作剧)。嗬,这么一拗,反把自己和上帝拗到一块去了。

笛卡尔把思维分为三类:一是观念,它是对事物的影像。另一种是意志或情感,如我想要,我害怕,我希望等。再一种就是判断,就是通过认知"把某些东西加到我对于这个东西所具有的观念上"。笛卡尔认为,观念、意志和情感都是真的,只有判断可能出现真或假、对或错。其错误的原因就是我们习惯于把内心的观念和心外的东西相混淆。

在笛卡尔看来,人的观念的来源有三个渠道:有的是与生俱来的,领会真理的能力;有的是外来的,如听见声音、看见太阳等;还有的是自己做成的和捏造的,如人鱼、飞马等。

关于外来观念,笛卡尔认为,它并不像经验主义者所说的那样,是外在对象通过我们的感官把它们的观念或影像传给了人们,并印上了它们的形象。笛卡尔认为,外在事物的表象是与我们对它的观念不一样的。还有一种可能,某些外来观念是作为某种思维的方式存在着,它们不可能是我们人自己产生的,而是由我们之外的一个观念实体创造出来的,创造者应该比观念形式有更大的存在和完满性。

笛卡尔说,我心里分明体会到"一个至高无上的、永恒的、无限的、不变的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念"[①]。这个普遍创造者的观念既然存在于我的心里,而且是那样的清楚明白,它当然就是真的。可这真观念又不可能是自然的,也不可能是我自造的,它只能来自于我之外的、比我头脑中的上帝观念更完满、更真实的实体。为什么这个外在的实体就一定要比我内在的观念更完满真实呢?笛卡尔这时就通过亚里士多德的"四因说"引出"因果恰当性原则"。在

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第40页。

笛卡尔看来，无中不能生有，产生实在性结果的原因本身必须具有实在性，比较完满的东西不可能由不完满的东西所产生，"有多少原因至少就有多少结果"，"没有任何结果不是以相似的或更高的形式存在于先前的原因之中"。[①]如一块石头表现出来的所有实在，必定以某种方式表现在产生这块石头的原因中。人们头脑中的"观念只是思维或精神的一个样态"，它的一切属性都蕴藏在产生它的原因中。

我头脑中的上帝观念不能够单独来源于我，因为"我是一个有限的实体，因而我不能有一个无限的实体"，如果没有一个真正无限的实体把这个观念放到我的心里，那这个上帝的观念就不可能在我们心中出现。可是我心里分明有个无限完满的上帝的观念，根据笛卡尔的因果恰当性原则，那在我的心外就一定存在一个无限完满的上帝的实体。

人头脑中的上帝观念是如何来的？笛卡尔认为，他不是通过感官接受来的，因为上帝从来就不是一个感性存在物。他也不是由我的精神创造出来的，因为我的思维没有创造他的能力。那么上帝的观念只能是与生俱来的，是"上帝在创造我的时候就把这个观念放在我的心里，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样"[②]。既然上帝观念与生俱来，他甚至先于"我"的观念而存在。正是由于我心里有上帝的观念，所以，当我在怀疑、在希望、在否定的时候，我也就同时体验到我的缺陷和不完满，"当我对我自己进行反省的时候，我不仅认识到我是一个不完满、不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地倾向、希望比我更好、更伟大的东西，不是不确定地、仅仅潜在地，而是实际现实

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 85、53 页。

无限地具有这些东西"[1],我所希望成为的就是上帝。

有希望、有怀疑,就说明我有缺陷;我的缺陷是与头脑中的上帝观念比较出来的;我头脑中上帝的观念是上帝赋予我的。所以,上帝是存在的。

上帝是无限的、完满的、高尚的,作为个体思维的我,不可能完全理解上帝的本质,但这并不妨碍上帝把超越我的有限能力的一些东西放置到我的心里,凭着这些认识能力我不断地向着无限上帝趋近。上帝也不可能欺骗我,这与他的高尚的品格不相容。

尽管我们本身并不完美,我们的沉思也有这样那样的缺陷。但是,当我们尽心尽力去沉思无限完满的上帝时,我们就会体验到今生最大的幸福和满足。

笛卡尔认为,证明上帝有两条路可走,"一条是从他的效果上来证明,另一条是从他的本质或他的本性本身来证明"。笛卡尔在本次沉思中运用的是第一条证明方式,即主要是从效果作用上来证明上帝的存在。他从两个方面来证明:一是用上帝的观念来证明上帝的存在;二是用具有上帝观念的我的存在来证明上帝的存在。有人认为,笛卡尔的这种证明方法是与托马斯·阿奎那的宇宙论证明相似。因为他们都是从上帝存在的效果上来论证上帝的存在。笛卡尔认为,他与托马斯·阿奎那的论证是有区别的。主要表现在:第一,他不是从感觉经验、感性事物出发的,而是从人的本性出发的,他不是在追求原因的连续性中寻找一个第一因,而是运用由果溯因的推理法来证明上帝的存在。第二,在人本性上,笛卡尔并没有把人当做灵魂和肉体的统一体,而是把人看作一个"思想的东西"存在着。人的存在不是依赖于父母,而是依赖于无限完满的上帝。

---

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 53 页。

无论笛卡尔如何申辩，他的有关上帝的证明与中世纪的证明总是难脱干系。如上帝的“存在包含在他的本质中”，从人的不完满来理解对完满上帝存在的依赖等这些都明显带有经院哲学的痕迹。笛卡尔的纰漏是显然的：我们怎么可以通过逻辑的必然性推出事实的必然性呢?我想着我的口袋里有 100 元钱，我的口袋里难道就真的要有 100 元钱吗？那倒未必。最起码逻辑的推理并不决定事实的存在。上帝或许就不是你笛卡尔能这么推出来的，如果他存在那就让他自己证明自己好了，既然他有那么大的本事，我们人何苦做这些出力不讨好的事呢？

第四个沉思　论真理和错误

笛卡尔似乎已经进入最佳的写作状态，他的思绪仍然沉浸在理性的世界里。证明了上帝的存在，让他长长地舒了口气，因为有上帝的存在，我们再讨论“纯粹精神的东西就毫无困难了”。

从题目上看，这是一个很严肃的问题，笛卡尔要告诉我们，真理是什么？我们为何就能认识它？我们为何要犯错误呢？谁为我们的错误承担责任？

人的精神与思维着的“我”的本质是统一的，所以我思维，我存在，我就有精神。精神在“我”这里也是一个自明的存在。我“怀疑”就说明我（或我的精神）有缺陷，然而我心中分明有着完满的上帝观念，“上帝是存在的，而我的生命的每一时刻都完全依存于他”。[①]笛卡尔从此出发，开始认识宇宙间其他事物。

完满的上帝是不骗人的，否则它就不再完满。上帝赋予我“一种判断能力”，这种能力也是完美的，它保证了我正当使用它时总不会弄错。如果按上帝赋予我的这个完满的判断能力去认识事物，那是不会有错的。可是，事实上，我偏偏在认识中总是

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 55 页。

出错。这是为什么呢？难道问题是出在上帝那里吗？显然不是。因为如果是上帝的问题，那只有两种可能，一是他根本就没有赋予那种能力，二是他赋予给我的能力不完满。说上帝没给是错误的，因为我心里分明就意识到这种能力，不是上帝给我的，难道谁还会给我呢？难道是上帝给了我能力而不承认？这不就成了骗子了吗？这与上帝的本性不相符。第二种情况，上帝给了我一个不完满的能力，让我因此吃尽了犯错误的苦头，这样一来，上帝不就成了一个恶作剧的制造者了吗？这与他的至善的本性也不相合。

我们犯错误的根源既然不是上帝，那就只能是我们自己了。我们注意到，这里的对错仅只是就认识而言的，并不涉及人的本性上的罪恶，人为自己的错误而负责，自己纠正自己所犯的错误，这表明人在上帝面前是自主自立的。

笛卡尔又回到他的心灵里寻找。他发现，自己的心里不但有完满的上帝的观念，同时也还存在着一个否定性的“无”的观念。去那儿寻找这个“无”呢？他能否像上帝那样存在于我的心外呢？笛卡尔显然不想在这里纠缠，因为如果再论证“无”那可能会陷入巴门尼德有关非存在的困惑中去。反正他的心里有这个“无”，而且也是那样的明确，他是不可否认的。不过，这个“无”与心中的“有”在一起存在本就是暗含着矛盾。这个“无”是非常可怕的，它几乎可以消解掉所有的“有”，难怪笛卡尔在此不敢轻举妄动，他只是把上帝和“无”当做自己存在的坐标。我不是上帝，我也不是“无”，那好，我就只能是置于上帝和“无”之间的一个存在物。上帝使我能够得到正确的判断，可这个“无”却使“我处于一种无限缺陷的状态中，因此我不必奇怪我是会弄错的”[1]。笛卡尔没让魔鬼撒旦出现，表明他与宗教的距离，或许因

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 57 页。

为他的肉体还不到他在笛卡尔的认识次序中出场。无论怎样，笛卡尔引用了一个"无"字，说明我们认识错误的本性，也不失为精明巧妙。我们也无须在此一味地纠缠，还是顺着笛卡尔的思路走吧。

上帝给了我正确判断真假的能力，我却由于自身的"天然"缺陷而没用好这个权力，致使出现错误。怪谁呢？谁也别怪。正如中国的一位哲人所说，一个人犯错误是难免的，重要的是寻找出错误的原因。那好吧，我们就随着笛卡尔一起往下找吧。

错误不是因为我缺了什么，而是因为我没有运用好什么。我们能不能由此责问上帝，你既然那么伟大，为什么还要让我在认识上犯错呢？为什么不让我们在认识上永远正确呢？笛卡尔认为，上帝这样做自有他的理由，至于他为什么要那样做，他的动机显然是我们人的智慧所理解不了的。笛卡尔这样说的言外之意是：我们还是承认现实，从我做起，从我们自身寻找原因吧。谁说这样不好呢？既不触犯上帝，又能清醒地面对现实，何乐而不为呢？那就让我们继续寻找错误的原因吧。

我们与上帝既然存在着如此大的差异，那我们就不要用小人之心去度上帝之大腹。既然人人都不可能弄明白上帝的目的，那我们谁也不要轻言上帝的目的（言外之意是，你教会也别想以上帝的代言人自居）。应该把"目的论"从"物质的或自然的东西"中赶出去，笛卡尔在这里分明是在为科学争夺认识自然的权力。

笛卡尔同时也在小心翼翼地维护着上帝。他告诉人们，不要以为自己有缺陷就怀疑上帝创造是否完满，我们不能孤立地看个人问题，而应该把自己放在上帝所创造的无限整体中，"我存在并且被放在世界里，作为一切存在的东西的整体的一个部分"。如果把"所有的造物都合起来看"，它作为"这个宇宙整体

的一部分，它在它的本性上就是反冲击完满的”。[①]且不说笛卡尔是否说服了我们，仅就其中所体现的整体和部分的辩证关系来说，也是应该让我们称道的。

把上帝安顿好后，笛卡尔开始把心灵的目光投射到人类自身。“我发现这是由两个原因造成的，即由于我心里的认识能力和选择能力或由于我的自由意志，也就是说，由于我的理智，同时也由于我的意志。”[②]原来上帝在给了我理智的同时也给了我自由意志。这个类似于神性的自由意志“是非常大、非常广的，什么界限都控制不住它”。它是我身心中最大最完满的东西。它使我“具有了上帝的形象和上帝的相似性”。意志的作用就是确认“我们对同一件事能做或不能做（也就是说，肯定它或否定它，追从它或逃避它），或者不如说，它仅仅在于为了确认或否认、追认或逃避理智向我们所提供的东西”，然而如果没有理智向它提供的选择对象，或者说，如果意志在理智所能的范围之外，那它就处于一种无所谓的状态。在理智的范围内，意志越是主动地选择，我们就越能够达到自由的状态。这是真与善相统一的自由。

如果我单单只是运用我的理智，那我既不能肯定什么，也不能否定什么，只是能构成判断的那些观念，“虽然在世界上也许有无穷无尽的东西在我的理智里边没有任何观念”。笛卡尔认为，上帝赋予我们的理智是有限的，我们只能在自己理智的范围内认识我们所能认识的东西，这个范围应该是自然界和我们自己。至于整个宇宙，那是上帝的事。在我理智所能认识的范围内，我的认识当然不会错。

意志本身也不可能是错误的源泉，它是上帝赋予人的自由

---

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 58 - 59、59 页。

选择的权力，它在本质上是充实的、完满的。

看来，我们犯错误的原因既不是意志，也不是理智，两者都是上帝赋予我们的，只要我们恰当而合理地使用它们，绝不会出错的。错误出在理智与意志的同时发生作用上。“既然意志比理智大得多、广得多，而我却没有把意志加以同样的限制，反而把它扩张到我所理解不到的东西上去，意志对这些东西既然是无所谓的，于是我就很容易陷入迷惘，并且把恶的当成善的，或者把假的当成真的来选取了。”①

理智没有意志的支持将失去方向，意志没有理智的约束将陷于误区。理智的“巨大清楚性”和意志的“强烈倾向性”的结合就可以使我们达到自由的状态。

对理智范围以外或理智不能“完全清楚发现”的东西，意志只能对它采取“无所谓”的态度，也就是，既不肯定，也不否定，暂时悬置，不作判断。这有点斯多葛派的倾向，但怀疑与怀疑主义往往就一步之隔，怀疑主义是因为对人的理智失去信心而放弃判断，而笛卡尔是相信人类的理智，他限制意志、悬置判断的目的是为了更好地运用理智和意志，而不是逃避对事物的判断。笛卡尔告诫人们：“理智的认识必须永远先于意志的决定。”②我们的错误不在于拥有意志和理智，而在于“不正确地使用自由意志”，“缺陷在于运用（因为运用是我来运用），而不在于我从上帝接受过来的能力，也不在于从上帝来的运用”。③

笛卡尔在承认上帝赋予人的理性的合理性的同时，在对人的理性能力作了评估之后，他似乎有种不可知论的倾向，“因为事实上不理解无穷无尽的事物，就是有限的理性的本性，是一个天生就是有限的本性”④。承认它，接受它，正确地运用它。上帝

---

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 61、63、63、63 页。

给了我们自由意志，我们也要很好地珍惜它，不能滥用上帝赋予我们的这份权力，更不能把它用在我们的理智所不能的范围，没有理智之光的洞照，我们的意志就会在盲目的选择中陷于错误。因此我们应该“下定决心在我没有把事情的真相弄清楚以前无论如何不作判断”。人的伟大不在于他不犯错误，而在于他“发现了虚假和错误的原因”。

至此，笛卡尔似乎已经找到了认识真理的正确的方法，“把我的意志限制在我的认识范围之内，让它除了理智给它清楚、明白地提供出来的那些事物之外，不对任何事物下判断，这样做我就不至于弄错；因为凡是我领会得清楚、明白的，都毫无疑问地是实在的、肯定的东西，从而它不能是从无中生出来的，而是必须有上帝作为它的作者”[①]。把意志限制在理性的范围里，就不会出错。那么怎么就可以认识到真理呢？笛卡尔认为，还是理性对自己内心具有的观念的直觉和演绎。被我领会的清楚明白的观念一定是真的，这些真的东西一定是实在的而不是虚无的，因为上帝通过的创造可以保证“真”和“实”的统一。这里有一个暗合，即上帝赋予我心里的观念和我实际所能认识的事物是一致的。

细细想想笛卡尔对真理和错误的认识，我们不难看出他的调和的色彩和理性主义的倾向。上帝存在，这是对宗教的承认和肯定。但上帝不是限制我们的欲望和罪恶，而是赋予我们理智能力和自由意志的权力，依靠上帝，他又使资产阶级的愿望和要求变得如此的合理。人犯错误既有先天的成分（置于上帝和无之间），也有主观的成分（意志超越理智范围之外）。前者使人的错误变得无可指责，后者使人可以依靠自己主观的努力加以克服。而且上帝从本原上保证了所认识的真理的实在性。

---

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 65 页。

当笛卡尔说上帝赋予我们理智和自由意志时，这个理智和自由意志就包含着天然的合理性，实际上就是天赋的权力。既然是上帝赋予的，他的能力就不能超过上帝的能力，上帝按他的意志创造了世界，人因不能理解上帝的意志也就不能认识世界本身。但人可以依靠上帝赋予的理智能力，独立地认识自然界。笛卡尔分明是在为科学和宗教分地盘，科学负责认识自然，宗教负责信仰上帝。两者最好是：各行其道，井水不犯河水。

人拥有自由意志，这个权力既然是上帝赋予的，那么任何国家、教会和个人都不能剥夺人所拥有的这份权力，但人在行使自己的自由意志时也要特别慎重，不能随意滥用。首先它是意志的自由，而不是行动的自由，这符合笛卡尔的伦理道德原则，也反映了当时资产阶级的立场。即便在意志的范围内，也要十分小心，应该注意把意志限制在理性的范围内，否则就会犯认识上的错误，笛卡尔在此提高了理性的地位。

一个理论，涉及得如此周全巧妙，没有很高的智慧是办不到的。

第五个沉思　再论上帝及物质的本质

顺着笛卡尔的沉思，我们似乎在一步步地走向现实。先是在普遍怀疑中确定自我，在自我中发现上帝，用上帝的本质和至善来维护世界，再进一步教导我们“必须去做什么或者必须不去做什么才能认识真理”。有了认识的支点和世界的保证，也有了认识真理的方法，现在该是我们甩掉怀疑还物质世界以本来面目的时候了。

像一个久未涉世的梦游者一样，当要睁眼面对外面的世界时，心里总有些忐忑。他要在自己走向世界前，先睁开精神的“眼睛”，看看思维世界里的观念。

“物质”观念清楚吗？怎么理解物质的连续性和广延性呢？笛卡尔认为，物质是与广延性直接统一的，而“广延”又是与“部

分、大小、形状、位置和运动"相联系，物体在运动中延续着，看来笛卡尔对物质的规定局限在形体上。这里可以肯定的是，他认为物质的本质属性是广延性。至于"数目、形状、运动以及诸如此类的无数特点"，也是"清楚"的、"真实"的，而且这些东西和他先天的思维形式相吻合。这样，笛卡尔就用他的客观唯心主义验证了这些观念存在的合理性。

笛卡尔发现，他的心里还存在着许多观念，这些观念并没有外在的对应形式，而是以纯粹主观形式存在着，但它也有自己确定的质。例如，当我们想起一个三角形时，不管外部世界有没有三角形，也不管能否看到具体的三角形，在他的心中，三角形由三条边构成，内角和等于180度等，这些属性都是始终与三角形这个观念结合在一起。笛卡尔由此得出结论说："凡是我清楚、分明地认识到是属于这个东西的都实际属于这个东西。"[①]由此原理出发，笛卡尔对上帝作进一步的论证。

既然三角形的存在都不能和它的本质分开，那么上帝的存在自然也不能和他的本质分开。如果我们说一个上帝有本质却不存在，那他就不算完满；如果我们说一个完满的上帝只存在于人的心里，不存在人的心外，那他就受制于人，也不算很完满。所以，如果我们承认上帝的本质是完满的，那他就不仅存在于人的心里，而且也存在于人的心外。在这里，上帝是本质、存在和功能三位一体，因为上帝的本质就是完满性，而存在性就是其完满性之一。"每当我想到一个第一的、至上的存在体，并且从我心的深处提出（姑且这样说）他的观念时，我必然要加给他各种各样的完满性，虽然我不能把这些完满性都一一列举出来，而且也不能把我的注意力特别放在这些完满性之中的每一个上面。这种必然性足以使我（在我认识了存在性是一种完满性之后）得

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第69页。

出结论说，这个第一的、至上的存在体是真正的存在。”[①]笛卡尔的这一番证明使我们想起了安瑟伦关于上帝的本体论证明。所不同的只是安瑟伦的上帝最初就是个绝对的实体，而笛卡尔的上帝是以观念的形式出现的。经过一番概念置换和逻辑推演，笛卡尔的上帝就与安瑟伦最初的上帝实现了统一。应该承认笛卡尔对上帝的论证与他的前人相比实在也高明不到哪里去。

笛卡尔在论证了上帝的本质和存在的统一后，就进一步分析内心的真观念和假观念。他说：“我不能捏造事实，因为我不能想，除了我能够领会得清楚、明白的东西外，把别的东西接受到我的思维中来。”[②]他认为带翅膀飞的马就是一种假的假定，而上帝却是与我俱生的真观念，“是真实、不变的本性的形象”。

上帝不仅以真观念的形式存在于人的心里，而且还具有客观性，不管人们认识与否，他都存在着。笛卡尔通过上帝和人们的认识表现了思维与存在的关系问题，他试图说明的是，上帝是客观存在的，当我对他的存在有分明清楚的认识的时候，我就能确认他存在；那么当人一时认识不到，上帝依然存在着。当然，从认识的角度看，人还是能够“更早、更容易”地认识上帝的存在的，因为在我们的心里没有一个观念比上帝的观念“更清晰、更分明”。

确立了上帝存在后，笛卡尔就要利用上帝的无限完满的存在体，为外在物质体的存在作保证，也通过上帝的“信誉担保”来确认“我”与外在物体之间的认知关系。“我非常清楚地认识到，一切知识的可靠性和真实性都取决于对真实的上帝这个惟一的认识，因为在我认识上帝以前，我是不能完满知道其他任何事物的。”[③]他在这里运用了“因果原则”和“上帝不是骗子”来解释。

---

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 71、71、74－75 页。

从理性主义观点看，感觉经验的东西总是靠不住的，真正的知识来自于理性。然而，如果没有上帝的支持，仅靠人自身的判断，那会很容易被另一个人所驳倒，“假如我不知道有一个上帝，就有可能出现别的理由使我很容易改变看法”。有了上帝，他就可以在理性的推演中求得上帝的支持。上帝创造了一切也决定了一切，而且上帝也决然不会欺骗人。凭着上帝的能力和至善的德行，“凡是我领会得清楚、分明的事物”，上帝都有能力使它成为真的，这一点笛卡尔深信不疑。我头脑中分明有关于物质的观念，这个观念是如此明确，可我又知道我是不可能创造这样的观念的；如果我不能创造，那就一定是上帝创造出来先天地放置在我的心中，上帝是不会欺骗人的，所以我心中的物质观念一定是真的。

既然我认识了上帝，我就可以从上帝那获得无穷无尽的完满知识，因为这个世界是他创造出来的，我不仅可以从他那里获得关于上帝的知识，而且还可以获得上帝以外的其他的知识，比如关于物体性质的那些知识。几何学关注的是物体的广延性的形式，物体的状况、运动、结构等属性也是其他自然科学关注的内容。他用上帝支持了外在物体的存在，同时也为其他自然科学的存在和发展提供了合理的保障。

第六个沉思　论人的灵魂和肉体

这是笛卡尔最后的一个沉思，他要与我们一起走进现实世界。当然，这必须首先解决物质性的东西的存在是如何可能的，以此来协调精神与物质、理性与经验之间的矛盾。而这些矛盾的焦点就集中表现在人身上，即人的灵魂和肉体的关系问题，这其实是哲学的基本问题在人身上的表现。

上帝创造物质并将物质的观念赋予人，人依靠自身的认知能力——领会、想像来认识自身和物质。按照笛卡尔的思路，要想真正地认识物质，必须先要搞清物质观念的本质、来源及形成

原因，然后再根据他的“因果原则”从原因中去寻找结果的必然性。一切的原因都在上帝，上帝又无所不能，他能创造一切逻辑上的可能，也就能将这一切的可能变为现实。问题是，上帝的一切都必须通过人的信仰和逻辑来表达（起码在人的交流的层面上是这样），这就为人的想像提供了自由的空间。对于一个思想家来说，不是在于你的想像如何实现，而是在于你如何想像，如何能对你的思想自圆其说，如何能使你的想像包容最多的分歧、协调更大的矛盾，并使你的思想尽可能地开拓别人自由想像的空间。至于实现，有上帝在，什么都不用怕。即便上帝不在，也还有科学和技术。那是另一个层面上的事了。思想家的行为就是思想。笛卡尔所能做到的就是在他个人思想上的革命和创新，虽然他这些闪耀着金子般的思想是通过宗教包装过的。

我们对笛卡尔那一套论证上帝存在的方法都腻味透了，但笛卡尔靠的就是那些概念的明晰、推理的严密、叙述的简洁生动来征服人心的。虽然说人都有他生之而来的缺陷和弱点，笛卡尔也不能避免，可笛卡尔比我们聪明的地方在于，他敏锐地寻找这些缺点，坦然地接受这些缺点，并在努力探索克服缺点的方法。所以，无论他的理论有再大的错，他这种精神都是永远值得我们学习的。即便他思想中的弱点也是后人进一步提高和发展的起点。

我们还是看看笛卡尔是怎么协调上帝和人与物质的关系吧。

在思想中，“凡是我们领会得十分清楚、十分分明的东西都是真实的”，“凡是我能够领会得清楚、分明的东西，上帝都有能力产生出来”，[1]笛卡尔对此坚信不移。上帝不但能将我们领会的东西创造出来，而且还能将“我不能很好领会”的东西创造出

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 87页。

来。上帝既然给了人想像的功能，而想像，在笛卡尔看来，就是“去想一个物质性东西的形状和影像”[①]，它是人的“认识功能对向它直接呈现的物体的某种运用”[②]，既然是直接呈现，就有呈现的对象，“这个物体是存在的”[③]。为了进一步搞清这个问题，笛卡尔考察了人的认识的两个功能——领会和想像。

笛卡尔举例说，当我们想像一个三角形和想像一个千边形时，三角形这个形状可以非常清晰地呈现在我的面前。而所谓的千边形，无论我怎样地想像和领会，它的由一千个边组成的完整图形在我的头脑里总是模模糊糊的。当一个观念不需要太多的领会就可以明白时，我们就有精力去想像，我们不但可以想像它的每条边，而且还可以想像它所包含的面积和占有的空间。在笛卡尔那里，想像是一个经验层次上的范畴，但它又不是纯经验的，是在能够领会的基础上的想像，想像的精力愈大、愈深入，也就愈接近客观真实。几何学家只关注物质体的形和量，那是在领会的层面上进行的。笛卡尔的想像已超过了一般意义上的理性活动，进入与客观现实相互接触的层面。不过，按理性主义的思维习惯，这个过程也是一个由思维抽象到思维具体的过程。

在笛卡尔看来，领会比想像更纯粹，领会是在人的精神自身内部进行的，是纯粹的理智活动；而想像，则与物体联系的非常紧密，人“在想像时，它转向物体，并且在物体上考虑某种符合精神本身形成的或者通过感官得来的观念”[④]。由此看来，通过想像，人就把感官和物体联系起来了。一提起感觉和外在物体，笛卡尔是特别小心谨慎的，因为在笛卡尔看来，我们不可能从感官和物体上得到什么确实可靠的知识。然而笛卡尔的理论如果不

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第27、76、76、78页。

总是悬在空中，而当它要走向现实时，他就不能只是关注几何学的知识，而且也不能忽视生活、经验和常识。笛卡尔似乎已经注意到这一问题，他内心那条想像的通道就是要完成理性与经验的衔接。其顺序是：物体—感官—记忆—想像。

笛卡尔承认，除关注几何学问题外，“我习惯于想像很多别的东西，像颜色、声音、滋味、痛以及诸如此类的东西，虽然不那么清楚。而且因为通过感官我就更好地觉察这些东西，通过感官和记忆的媒介，这些东西就好像是达到我的想像”[①]。既然想像与感官如此紧密地联系在一起，为了保证想像的可靠性，笛卡尔就必须检讨被他称为思维方式的“感觉”，如果感觉向想像提供的是可靠的证据，那么，我们就可以通过想像证明“物体性的东西的存在”。

笛卡尔向自己提出了三个问题：(1)感官得到的东西是否有真假？判断真感觉的标准是什么？(2)我们怀疑感觉的理由是什么？(3)我是在什么意义上相信感官得来的东西？

人的身体是由诸多器官构成，人的感官对自身机体的感觉属于内部感觉，如我有手、我疼痛、我愉快、我饥饿等。还有一种是对外部物体的感觉，如物体的软硬、干湿、颜色、气味、声音等。按笛卡尔以前的观点，只有在自己头脑里的那些明确、清晰的观念才是真实的，现在，笛卡尔也承认，对于被他的感官感觉到的东西也应该是存在的。“当它表现在我的感觉器官之一的时候，我根本不可能不感觉到它”[②]。而且笛卡尔看到，这些来自于感官的观念比心里的其他观念“要生动的多，明显的多，甚至都以其特有的方式表现得清楚的多”[③]。如此明显、生动的观念显然不是我的心灵所能产生的，或者说我的理智中没有产生感

---

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 78、79、79 页。

觉观念的功能。因为感觉观念并不与我的思维相协调,它"甚至经常和我的意愿相反",这就说明感觉观念不是我心里的东西。

感觉观念既然不来源于我的心中,那要么来源于上帝,要么来源于物质体,要么来源于我们不清楚的神秘物。

上帝既然没有给我任何功能来认识"感觉观念",而他却又造出这样的观念,使我相信那是物质体性的东西送给我的,这不是骗我吗?而上帝是不会骗人的,这与他的本性不相符,所以,感觉观念不是上帝创造的。

它也不可能来自某种神秘物,如果它来自上帝和物体以外的东西,我连它的来源地都不知道,那我怎么可以断定那是个骗局呢?

看来,我们得"承认有物体性的东西存在",正是这个物质实体,"形式地、实际地包含了凡是客观地并且通过表象在这些观念里的物体性的东西"。[①]由于从感官得来的东西比我头脑里的观念更清晰、生动,这就容易使人产生一种误会,以为我们头脑里的所有观念都是从感官来的,这不正是经验主义的观点了吗?笛卡尔对此早有警惕。笛卡尔分析到,由于感觉的作用,人们常常体验到肉体与我是紧密联系的,我与肉体不可分,我的痛苦、愉快、饥饿、疼痛等感觉都是与我的肉体紧密联系的。笛卡尔在这里提出一个生理和心理如何结合的问题,而且他也试图通过对这一问题的解决来进一步说明人的感觉观念问题。如胃的饥饿和人想吃东西之间的联系,身体的疼痛和心灵的痛苦之间的联系等。让笛卡尔困惑的或许是如何把物质体、感觉和观念三者联系起来。因为在他的那个时代,机械力学占主导地位,心理学在身心问题上也没有更多的突破,这样,哲学在感性认识和理性认识的相互关系上也必然打上机械力学的烙印。

---

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 84 页。

笛卡尔对感觉的不信任还是发端于怀疑主义提出的一些理由。如对人的外部感觉,由于主体与客体之间位置远近、光线的明暗等因素,使我们对同一个对象总是有不同的感觉。从内部感觉看,一个已失去胳膊的人还经常感觉到他的胳膊痛,还有睡梦和清醒时哪个感觉更真实。笛卡尔提出这些问题是要说明"我不应该过于相信自然告诉我的事"[①]。这里的"自然","仅仅是指上帝所给的、作为精神和肉体的总和的那些东西"[②]。不过笛卡尔对感觉并不是完全的拒绝,他认为,我们对感觉应该采取的正确态度是:既不能"糊里糊涂地接受感官好像告诉我的一切事物",也"不应该把什么(感觉)都统统拿来怀疑"。[③]当然,这种扬弃是建立在对真假感觉的正确判断基础上的。

笛卡尔这是要清算一下他内心的观念和感觉,他要分析哪些是真的、可信的,哪些是假的、不可信的。笛卡尔认为,上帝和我的观念是真的,我有一个身体,感官对自身的内部感觉也是真的。正是这些内部感觉使笛卡尔意识到精神与肉体"非常紧密地结合在一起",二者的结合就像舵手和船的关系。我的身体和周围的其他事物存在着感知关系,我遵循着"趋乐避苦"的原则与周围的物质体发生着关系。经过这一系列真实感觉的确定,我们好像从怀疑和否定的阴霾中走了出来,终于确立了我的现实生活原则,我与日常生活也在一定意义上产生了某种认同。笛卡尔认为,虚假并不是从自然那里来的,"由于我有某种轻率地判断一些东西的习惯把这些东西引进我的心里来的;这样就能够很容易使它们包含什么虚假"[④]。

关于人,笛卡尔认为人是由灵魂和肉体组成的,人的"本质就在于我是一个在思维的东西,或者说在于我是一个实体,这个

---

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 81、87、82、86 页。

实体的全部本质或本性就是思维”。灵魂与肉体的区别是,“我只是一个在思维的东西而没有广延,而另一方面,我对于肉体有一个分明的观念,即它只是有广延的东西而没有思维”,[①]灵魂和肉体可以相互分离、各自独立,“灵魂可以没有肉体而存在”,而肉体没有灵魂也是一架能转动的机器。这是心物二元论思想。

精神和肉体的关系是:二者之间是有差别的。首先,肉体是可分的,精神是不可分的。在笛卡尔看来,人体就好像一架机器,是由各个零部件组成的,我们可以对人体进行分割和肢解。但是,无论我们如何切割人的肉体,精神也不会因此而受到损伤。笛卡尔举例说,当我的“一只脚或一只胳膊或别的什么部分从我的肉体上截去的时候,肯定从我的精神上没有截去什么东西”。[②]笛卡尔在此或许有些简单化了,试想,如果我们割了人的头或切除了人的大脑皮层,他的精神难道还不受到损伤吗?现代生理学和心理学证明,意识是人脑的机能,无论笛卡尔那个抽象的“我”在逻辑上如何独立,但在现实中,如果没有肉体、没有大脑,人怎么可以进行思维呢?所以,笛卡尔的理由无论如何充分,在这个事实面前,是很难自圆其说的。笛卡尔下边这句话就说得有些玄乎:“精神并不直接受到肉体的各个部分的感染,它仅仅从大脑或者大脑的一个最小的部分之一,即行使他们称之为‘共同感官’这种功能的那一部分受到感染。”[③]其实,这个所谓的“共同感官”实际上是中世纪一个早已过时的观念,而且这个东西在笛卡尔这也说得很不“清楚”,说它存在于大脑里,而且又是大脑的一部分,难道这一小部分就不是物质了吗?如果不是物质,那它又怎么在大脑里存在?难道也以一个几何的点存在吗?现实不允许假设,还是拿出证据来吧。这或许是当时

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第92、90、90-91页。

生理学和心理学的局限吧。总之，笛卡尔在这个问题上解释得非常勉强，有时甚至是在附会和猜测。

精神既然是非物质的，那它与物质性的肉体之间又是怎样发生关系的呢？为了解决这个难题，笛卡尔想出了一个在现代生理学上根本站不住脚的“松果腺”，他说这个东西“位于大脑实体的中央，悬挂在通道之上，大脑先前的精气神在这个通道中与它随后空腔中的精气神互相沟通”[①]。笛卡尔把神经比作一根绳子，正是这根“绳子”，把大脑和人体的各个器官联系起来。比如人的脚疼痛，“神经就像绳子一样从脚上一直通到大脑里”，“可是因为这些神经要从脚上通到大脑里，就一定经过腿、臀部、腰部、背和颈”，[②]这样就把整个身体串连起来了。笛卡尔关于身心相互作用的观点虽然粗糙，但毕竟也反映了人体生理学的一般规律，而且还具有辩证法思想的成分。

在认识形式上，笛卡尔把人的思维形式分为纯粹理智的功能、想像的功能和感觉的功能。他认为想像的功能和感觉的功能依附于理智性实体，“它们包含着某种理智的作用”，如果离开了理智作用，想像和感觉的功能都不能正常发挥，也就是说，它们就不可能成为人的思维形式。相反，他认为理智实体并不依赖于其他两种思维形式，离开想像和感觉，理智照样能够认识“我”，甚至能够更好地认识“我”的本质。

如何防止有的感觉对我们的欺骗呢？笛卡尔认为有三种方法：一是各种感官同时检查同一个感受，这样“各个感官告诉我们的多半是真的而不是假的”；二是用记忆，“记忆可以把当前的一些认识连接到过去的一些认识上去”；三是理智，理智可以总结、发现我们“各种错误的一切原因”。[③]依靠这些法宝，我们

---

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第36、90－91、93页。

似乎也应该从梦中醒来了（笛卡尔一直在用梦中的东西否定清醒的现实），因为记忆可以把醒时所遇到的事连接起来而在梦中却不能。

人生活在现实之中，但我们必须时时地反省自己。用我们所有的感觉、记忆和理智去检查我们眼前、心中所发生的一切，不但要获得"确实而明白的知识"，而且要明白地活着。

记住，我们拥有怀疑的权力，但我们绝不滥用这个权力，我们怀疑，是为了确定。笛卡尔最后还告诫我们：人有错，因为他有缺陷和弱点！对未来，我们既要充满自信，又要小心谨慎！

第五章　舌战群儒

1. 烽烟再起

笛卡尔在静静的房间里完成了他的沉思，可当他把自己的思想公布于世后，却掀起了巨大波澜。这是笛卡尔早已预料到的，所以在著作未发表前通过朋友或自己亲自把书稿送给一些学者征求他们的意见。在征求意见者当中主要有两种人：一部分是神学家，另一部分是哲学家。神学家主要有：第一组反驳是由荷兰的牧师和学者卡特鲁斯写的，他主要是针对笛卡尔的第三个、第五个和第六个沉思所作；第二组反驳是由麦尔塞纳收集的法国一些神学专家写作的，主要是针对笛卡尔沉思中的第二、第三、第五部分；第四组是由神学家兼哲学家阿尔诺所作；第六组是由许多哲学家、神学家所作；第七组是由布尔丹神父所作，由于该文只挑剔一些在文字表述方面的问题，并没有表达什么实质性的理论问题，所以后来就没有再理会这个反驳了。哲学家方面有两个重量级的人物，一个是英国唯物主义哲学家霍布斯，他写的是第三组反驳；另一个是法国唯物主义哲学家伽森狄，他写的是第五组反驳。他们的反驳更多的是站在唯物主义和无神论思想的角度反驳笛卡尔的唯心主义和宗教观念，所以他们两人的反驳更根本，辩论更激烈。

在神学家的反驳意见中，以第二组麦尔塞纳为代表的诸位

神学家提出的意见最直接、最有代表性。下面就以第二组为例来看看他们和笛卡尔之间的辩论和交锋。

第一,对笛卡尔关于"我"的规定提出质疑。

笛卡尔曾认为,"我是一个思维的东西","我思故我在"。反对者认为,把自己抽象为一个"思维的东西"仅仅是一种"精神的虚幻"。他们反问笛卡尔:"你认识到你是一个在思维着的东西,可是你还不知道这个在思维的东西是什么。你怎么知道这不是一个物体由于它的各种不同的运动和接触而做出你称之为思维的这种行动呢?""你认为已经抛弃掉肉体的全部系统,可是你是否考虑人的大脑对思维的影响,你怎么知道你不是一个物体性的运动或者一个被推动起来的物体呢?"[①]

乍听起来,这好像是唯物主义的话语,其实,神学家们对笛卡尔撇开上帝独立设定"我"的思路提出了批评,因为这样的观点有悖于神学的基本理念。

笛卡尔答辩承认自己在写作前读过一些怀疑主义的书,但他的怀疑不同于怀疑主义,他说,事实上他对怀疑主义充满厌恶,这样就把自己和怀疑主义划清了界限。笛卡尔似乎觉得这些人并没有完全读懂他的著作,因而对他的思想有着比较大的误解,尽管如此,他还在认真地解释着,希望得到他们的理解。

笛卡尔告诉他们,关于那个思维着的我究竟是什么?"在这个地方我还没有去追查灵魂是否和肉体不同,我仅仅是检查灵魂的那个特性使我能够有一种清楚、可靠的认识。"[②]过去,人们总是习惯于把物质和精神混淆在一起谈,为了避免这个错误,把精神从所有的物质中解脱出来来考虑,从这个纯粹的、自明的"我"里,可以获得比我们所认识的更多的东西。由于人们所掌

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第126、133页。

握的精神概念都非常模糊,“而且与感觉的东西混杂在一起”,影响了我们对上帝和灵魂的认识,笛卡尔想:“如果我指出为什么必须把精神的特点或性质同物质的特点或性质分别开来,以及必须怎么去认识他们”,笛卡尔认为,为了克服人们把思维和感觉混淆的习惯,所以他在第二个沉思里,探讨精神的“我”时,有意不谈其他事物的原因。至于物体和思维的区别,笛卡尔认为,按照自己的叙述顺序,应该是在第六个沉思里回答这个问题。不过,笛卡尔在此还是给他们不厌其烦地说明了自己关于物质与精神关系的基本思想。

第二,关于上帝的观念和上帝的实际存在之间的关系问题。笛卡尔在这个问题上的推论是很清楚的,即我心里有上帝的观念,如果它不产生于我的心灵,那么就必然产生于我的心外。反对者不同意他这种从观念推导出实体的方法,也反对他的因果恰当性原则,并举例子说,苍蝇从太阳、雨水和土壤中产生,而它们中并不包含苍蝇的属性,并总结说:“结果从它的原因里引出某种实在性,可是这种实在性并不在它的原因里。”他们要求笛卡尔论证一个与他的证题相反的命题:“如果没有一个至上的存在体,这个观念就不能在你心里。”其实这个命题和笛卡尔关于上帝存在的命题是不同的,笛卡尔是从认识论角度论证上帝的,而这个命题则是从本体论的角度论证上帝存在的。对上帝观念的来源,他们对笛卡尔提出了几种可能:如它可能是心中就有的,也可能是从书本和他人那里学来的,还可能如一些野蛮人一样心里压根就没有上帝的观念。既然他们心中没有上帝的观念,按照你笛卡尔的推论,怎么还可能有一个完满的上帝实体呢?既然如此,根据笛卡尔的怀疑法,如果有一人的上帝来源不符合笛卡尔的理论,那笛卡尔这个理论就是值得怀疑的。这样看来,笛卡尔所谓的上帝观念,并不一定是对上帝的存在和本质的反映,“这个观念是你可以甚至从你对物体性的东西的认识

中做成的;因此你的观念只表现物体界,它包含你对所能想像的一切完满性,因而你所能得出的结论不过是有一个非常完满的物体性的存在体"[①]。如果是这样,世界上有没有天使、上帝都无所谓,你完全可以根据你的物体完满性的认识,得出有关天使或上帝的观念来。这种反驳非常厉害,几乎是把笛卡尔往唯物主义的方向上推。即便笛卡尔的上帝观念从物质那里来,他也只是对物质丰富多样的完满性的一种抽象,这种统一化、单一化只能是由推理的理智活动来做成,而不可能如笛卡尔所说是上帝赋予自己内心的。按照他们这么一推,完满性并不存在于客观现实中,它仅仅存在于人的理智抽象中。

笛卡尔的答辩又是要纠正一些误解。笛卡尔告诉这些反驳者,我在第三个沉思里是说过我头脑里的上帝观念,那时我只是暂时设定我还不知道有一个真实的上帝的存在,不知道,并不是事实上就不存在。而且我在第三个沉思的后面就明确说过:"这个观念是与我俱生的,他不是来自别处,只是来自我自己。"笛卡尔申辩到,关于上帝,我也是一步一步证明的,你们为什么非得要求我在一个沉思中把所有的关于上帝的知识都讲清,事实上,要做到这点也是不可能的。"我曾说过,我的论据的全部力量就在于:如果我没有被上帝创造,那么上帝这个观念的功能就不可能在我心里。"[②]

在因果关系问题上,反对者主张苍蝇比产生它的原因要进步,而笛卡尔则相反。双方讨论的问题实际上涉及事物的发展是进化还是退化。笛卡尔在这个问题上基本上运用的是亚里士多德的形式质料说,认为生产者一定高于被生产者,原因中蕴含着结果的属性和本质。反对者其实并不是进化论者,他们只不

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 128、137 页。

过是在批评笛卡尔的观点时自发地运用了进化论的有关思想。笛卡尔对此答辩并不很得力，他说苍蝇与人相比并不完满，即便说他有某种程度的完满，也不能证明产生它的原因中有这种完满性的因素，最后他不得不抬出他的自然之光，以此来为自己的因果关系原则进行辩护。可能是觉得自己的理由并不是很充分，笛卡尔最后还特地补充到，你们所举的例子属于苍蝇，而苍蝇是动物，没有人的精神，所以笛卡尔认为他不会把这个例子放到人的精神里去思考。

谈到上帝的观念，反对者认为笛卡尔的上帝观念是一个理性存在体，笛卡尔认为这是正确的，“凡是理智的活动都被当作理性的东西，也就是说，都当作由理性出来的存在体，那才是对的。在这种意义上，这个世界的全部也可以称之为一个上帝理性的存在体”[①]。笛卡尔这里说得有一定道理，他认为，如果要我们认识内心的上帝，既不能靠感觉经验，也不能靠天生的信仰，因为这些都是不可靠的，只能是理性的思考。对反驳者要他回答的命题：“如果一个至上的存在体不存在，这个观念就不能在我们心中。”笛卡尔用他的“因果恰当性原则”和“无中不能生有”进行了回答。他说，“一个结果里没有什么东西不是曾经以同样的或更加美好的方式存在于它的原因里的”和“无中不能生有”都是非常明显的命题，而且这两个命题之间也有着不同的联系。如果你承认结果中有的东西不是从原因中产生的，那你就等于承认了“无中可以生出有来”的观念实在性和完满性必定形式地或卓越地存在于它们的原因中，这些东西人们只需要借助于内心的自然之光就可以认识清楚。

如何看待上帝的无限性和我们理智能力的有限性。笛卡尔认为，“我们在上帝里领会到一种无限性、单纯性或绝对统一

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 138 页。

性”，上帝的这些属性是我们所无法论证的，它是上帝刻印在我们心中的，世界上一切观念或者形式地包含在上帝的观念中，或者卓越地包含在上帝的观念中。我们应该承认，依我们有限的能力，无论是哲学，还是物理学或感觉经验都不可能对上帝有一个准确的认识，或许不能全面、准确地认识上帝也是我们的本性，因为倘若我们全面准确地认识了上帝，要么上帝是有限的，要么我们是无限的，而这两种结论都不能成立。“当上帝被说出是不可领会的，这要从一种完整的、全面的概念来理解，这个概念完满地包含并且囊括在他里边的全部的东西，而不包含、不囊括我们心中不美好、不完满的东西”①。但话说回来，不能认识本体意义上的上帝，并不意味着依靠我们有限的理智能力就不能确立上帝的存在。我们可以通过上帝的本质来推演出上帝的存在。

至于无限，“我发现我永远不能数到一个比一切数目更大的数目，我由之而认识到在数目上有什么东西是超出我的能力的”②，笛卡尔认为，但这并不就能得出反驳无限的结论：无限的数目的存在性矛盾。倒认为，这只能说明，我虽然不能领会这个最大的数目，但一定有“什么比我更完满的别的东西”③来领会。

反驳者提出的第三点意见是：“既然你还不确实知道上帝的存在，而你却说，如果你不首先肯定地、清楚地认识上帝的存在，你就不可能确实知道任何东西，或者你就不能清楚、分明地认识任何东西，那么这就等于你还不知道你是一个在思维着的东西。”看来，反驳者始终不理解笛卡尔的分析法和发现法。他们始终把本体论和认识论、认识的过程和叙述的过程相混淆，笛卡

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 145、143、145 页。

尔不得不再次解释他在写作过程中的次序和方法。笛卡尔解释道,“我的写作次序仅仅在于:最先提出的东西应该是用不着后面的东西的帮助就能认识;后面的东西应该也是这样处理,即必须只能被前面的证明”[①]。笛卡尔曾经申明过,不知上帝的存在并意味着上帝不存在,上帝实际上始终存在着并且发挥着他的作用,笛卡尔只是在发现真理的次序上先确立“我”,再由此推论上帝的存在,这应该是很明确的。他申辩到,他这个“我思”,并不是从三段论中推演出来的,它本身是自明的,“是用精神的一种单纯的灵感看出来的”,而反驳者所提的问题,实际上是把他的“我思”人为地放到三段论里推演,笛卡尔认为,对这样的曲解和推论他不应该负责。

反驳者问,一个无神论者,他心里可以清楚、分明地认识一些东西,但他却不相信上帝存在,甚至完全否认上帝的存在。这种反驳的意思是很明确的,他就是要把笛卡尔的观点也归入无神论的思想中。而且他们认为无神论者也是否认上帝观念的统一性和单纯性。

笛卡尔答辩到,他并不否认无神论者对三角形有清楚地认识,但是他的这种知识并不是真知识,因为他认为他的知识是从感觉经验中获得,而他的感觉经验是可以怀疑的。“如果他不承认一个上帝,他就永远不能摆脱有怀疑的危险”[②]。在笛卡尔看来,上帝是一切知识的源泉,也是真理的支柱,上帝赋予人发现和认识真理的能力,使我们内心一切清楚明白的东西成为必然。至于如何处理上帝创造的无限的完满性与有限的不完满性的关系,笛卡尔是这样认为的,无限不是空洞的东西,他是个实体性的东西,即上帝。既然他的本质是无限的,那么他就有无限

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 144、145 页。

的创造力。我们内心的体验常常会使我们感到自身能力的有限，同时也使我们体验到有一种无限的力量在我们身外存在着。“因此我们能够把他（上帝）领会为完全无限的而丝毫无碍于被创造的东西的存在。”①

第四，上帝是否撒谎或欺骗。反驳者提到上帝在有些事上对反对他的意志的人的恐慌和像医生一样对病人善意的欺骗是存在的，并且举了相关的事例。不过，上帝的行为：“永远是深谋远虑地、有益的欺骗。因为，如果上帝把真话毫无顾忌地都告诉我们，要有多么坚强的精神力量才能受得住。”②既然如此，假设上帝撒谎或欺骗你就是多余的了。而且，笛卡尔怎么就不这样设想，假如上帝并没有欺骗你、也没向你撒谎，你的错误是由于你自己的错误造成的呢？如果说由于上帝的欺骗你不敢对自己的判断进行肯定，那么你为什么就对你的那个“我”如此肯定呢？你认为清楚分明的东西就是真的，那么什么就算是清楚分明了呢？它有没有一个客观的标准呢？在你是清楚分明的，别人是否也清楚分明？如果不是，那不就成了私人性的了吗？

面对这一连串的认识，笛卡尔回答得仍然从容不迫，因为他早已习惯了这种“不怀好意”的提问，笛卡尔明白宗教和无神论对他意味着什么。所以他会在这道红线上为自己设防。他说：我尊重《圣经》上的东西，我历来承认上帝从不撒谎或欺骗。同时我也承认，我们内心的一切东西都是上帝赋予的，包括判断真假的能力。笛卡尔说，我对上帝的怀疑，或对他撒谎的假设正是为了证明他的真实可靠性。“如果我想要怀疑我们领会得清楚分明的事物，我们就会看到，在认识了上帝存在之后，必然想像他是骗子；同时，因为这是不可想像的，那么就必然承认这些事物

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第145、129－130页。

是非常真实、非常可靠的。"[1]

笛卡尔认为，在相信、怀疑和真实之间有一定的联系，并不像反驳者所说的那么不相容。"因为如果我们不想到那些东西，我们就不能怀疑它们；可是如果我们不相信它们是真的，我们就决不会想到它们……所以如果不同时相信它们是真的，我们就不能怀疑它们"[2]。至于反驳者提到的"清楚明白"问题，笛卡尔认为，凡是在理智上清楚明白的就是真的，凡是在感觉或偏见的基础上得出的清楚明白就不一定是真的，而且可能就是假的。

值得注意的是，在论证上帝和清楚明白的关系上笛卡尔似乎陷入了一种循环论证。我们还记得，他在论证上帝存在时，是以清楚明白为根据的。基本的步骤是这样的：我心里上帝的观念是如此的清楚明白，所以上帝的观念就是真观念；而无限完满的上帝观念不可能是我有限的理智所能创造的，他一定是由某种原因刻印到我的心里，根据原因一定包含着结果的原则，那就一定有一个外在于我的上帝存在。可是当笛卡尔再转回头论证内心里的"清楚明白"时，他在第五个沉思里却说："当我认识到有一个上帝之后，同时我也认识到一切事物都取决于他，而他并不是骗子，从而我断定凡是我领会得清楚、分明的事物都是真的"，"一切知识的可靠性和真实性都取决于对于真实的上帝这个惟一的认识，因而在我认识上帝以前，我是不能完满知道其他任何事物的"。[3]由此我们看出，当笛卡尔论证上帝时，是以"清楚明白"为根据的，而当他论证"清楚明白"时又是以上帝的存在和被认识为根据的，这就是一种循环论证，这个论证被阿尔诺称为"笛卡尔圆圈"，即：如果笛卡尔的纲领的确是一种激进的"摧毁一切，完全从基础重新开始，那么，假定他完全抛弃了先前的

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 147、149、74－75 页。

信念，他在重建的第一步就不用必须去预先假设他并没有赖以建立的结果了吗？1648年，笛卡尔会见德国年轻的学者博曼时，两人曾就此问题交换了意见。笛卡尔回答道："当我实际上正在关注一个完全清楚明显的命题时，并不需要神的保佑；一个清楚明显的命题并不具有超出我当下感知的额外意义，因而并不存在可能对其真实性产生怀疑的怀疑论纲领，无论是激进的还是极端的。"①

第五，针对信仰、理智和真理问题，反驳者指出：笛卡尔认为意志只有在正确理智的指导下才能达到目的，反之则失败。那么你把信仰又放在什么位置呢？如果按照笛卡尔的推论，对一个不信基督的野蛮人，当他不信基督的时候不能成功，即便他信仰了基督，如果没有正确的理智指导仍然不能成功。这个问题的本意就是要问笛卡尔，在追求真理的问题上，信仰和理智哪个更根本。这其实也是17世纪一个很敏感的话题。

笛卡尔对这个问题有些吃惊，他本以为这几乎应该是个自明的问题，可竟被这些有学问的人们提了出来，"我奇怪你们会怀疑当意志按照理智的模糊不清的认识行事，就有达不到目的的危险；因为，假如它所按照其行事的东西不是被清楚认识的，谁能使它靠得住呢？有谁（不管是哲学家也好，神学家也好，或者仅仅是运用理性的人也好）不承认，在给予同意之前领会的越清楚的东西上，我们所面临的达不到目的的危险就越小，而那些对于原因还不认识就贸然下什么判断的人就会失败？"②

关于信仰问题，笛卡尔在此做了一个调和，他说，有人认为"信仰是对付模糊不清的东西，可是我们之所以信仰那些东西的理由却不是模糊不清的，而是比自然的光明更清楚、分明的"③。

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第52、149－150、50页。

笛卡尔在这里很巧妙地把信仰分为形式和材料两方面，笛卡尔认为，我们之所以要信仰，是因为我们相信那种东西是真的，这正是推动我们去信仰的动力，不断地追求这种真正的东西就是推动我们信仰的动力。“我们的意志由之而能够激发起来去相信的那种清楚性、分明性有两种：一种来自自然的光明，另一种来自上帝的恩宠。”至于说我们所信仰的材料，“从来没有人否认它可以是模糊不清的，甚至它就是模糊不清本身”。[①]

从笛卡尔的上述言语中不难看出，他所谓的信仰，早已不是中世纪的信仰，在他的信仰中孕育着新时代的种子。笛卡尔明确指出，信仰追求的目的和动力都是为了“更清晰分明的东西”，来自信仰的动力不仅仅只是“上帝的恩宠”，还有“来自自然的光明”，在这里，他无形中就用理性的力量和自然的力量削弱了上帝的力量，也许笛卡尔并没有意识到这个作用，他的本意只是为了协调信仰、理性和真理三者的关系，可他的这个协调作用本身就是对上帝的地位和作用的动摇和削弱。难怪宗教界人士对他提出这样和那样的非难，他们所维护的是宗教原来的势力，他们似乎已感觉到笛卡尔柔弱、中允的背后所蕴含的革命和叛逆。

至于反驳所谓异教徒的事，笛卡尔是这样回答他们的：“我敢说，一个不信基督教的人，他被排除于任何超自然的圣宠之外”，但是这些异教徒们“由于受到某些错误推论的引导，他也会信仰和我们所信仰的同样的那些东西”，尽管这种信仰是自发的，他们也有可能获得某些成功。他们的失败并不是来自于上帝的惩罚，“他之所以犯罪是由于他没有很好地使用理性”[②]。在笛卡尔的宗教观里，包含着宗教的宽容和自由，人与理性在人的活动中占有很重要的地位，人的错误和罪过是由于没有很好地

---

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第150、151页。

使用自己的理性，人为自己承担了失败的责任。

笛卡尔还把探讨真理的活动与日常生活加以区分。他认为，人们在日常生活中，并不需要等到事事都弄得清楚明白才去行动，"我主张甚至用不着总是等待会有可能的事物，而有时必须在许多完全不认识和不可靠的事物中选择一个并且决定下来"[①]。至于探求真理的认识活动，笛卡尔认为，那就应该遵循他所发现的认识规则。把这两个方面的问题区分开来是有一定的好处了，他既可以划清界限、澄清是非，也避免了人们的误解和保守势力的反对。比如笛卡尔的普遍怀疑，是有明确的使用界限的，它仅仅用在探求真理前的排除阶段，作为方法论，它要求人们对未经理性思考的东西不能无条件地加以接受，但他并不要人们在日常生活中也普遍地怀疑一切，倘若如此，那就由于违背生活规则而成为世人的笑柄。笛卡尔不会使他的理论重蹈怀疑主义的覆辙，在这方面，笛卡尔始终有着清醒的认识。

第六，反驳者提出，笛卡尔一方面认为上帝的本质和存在是统一的，另一方面"我"是不完满的，既然不完满，就不可能认识完满的上帝的本质，那你怎么得出上帝存在的结论呢？"你自己也承认你不过是不完满地懂得无限……既然凡是在上帝里边的东西都是完全无限的，那么什么精神能够非常完满地懂得上帝里边一点点东西？你怎么能够足够清楚、分明地观察了上帝是什么呢？"[②]笛卡尔首先指出反驳者在这个问题上三段论式的错误，然后指出上帝的本质和存在是统一的，因为上帝本身的无限、永恒、完满决定了他存在的必然性，如果我们否认了上帝的本质，那么，"人类的一切知识都将既无丝毫理由，又无任何根据

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 151、131 页。

而被完全推翻”[①]。笛卡尔认为，虽然“我”不完满，但依我们所拥有的理智“足以认识上帝的本性是可能的”，至于我们在认识上帝的本质和存在时所产生矛盾，其实并不是上帝的矛盾，而是我们自己思维中的矛盾，“一切矛盾性仅仅在于我们的概念或思想里因为它不能把互相矛盾着的观念结合到一起，并不在于在理智之外的任何东西里”[②]。笛卡尔还从逻辑上反驳了对方的一些错误。

第七，反驳者提出笛卡尔关于灵魂不死的论证不充分，而且提醒笛卡尔，仅仅从灵魂和肉体的区别中并不能把这个问题说清楚，他们希望笛卡尔能用几何学方法来论证上帝的有关问题。

笛卡尔对这个问题并没有太大的兴趣，他认为，关于灵魂不死主要“取决于上帝的纯粹意志”，远不是人类的理智力量所能规定得了的。他仍然坚持自己的方法，认为只有把灵魂和肉体区别开来，才能看到它们的性质，肉体和灵魂是两个不同的实体，笛卡尔认为，目前还没有什么事例和根据让我们相信灵魂随着肉体的消亡而消亡，至于有人提出上帝可以使灵魂随着肉体而消亡，笛卡尔不屑一顾地说：“这只有由上帝自己来回答。”[③]看来，对灵魂不死等问题，笛卡尔宁愿把这类问题交给宗教界解决，而不愿在此做更多的论证和结论，更不愿陷入宗教界的争论之中。

“在你们向我提出的东西里，我看不出有什么是我以前在我的沉思里没有解释过的。”看来，笛卡尔对神学家和学者们提出的这几个问题并不是很满意，不过他还是接受了他们的一些建

---

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 153、154、156 页。

议，对自己的写作风格做了解释，还特地按照几何学方法论证了上帝的存在及灵魂和肉体的关系问题。笛卡尔认为，自己叙述的次序是，“提出的东西应该是用不着后面的东西的帮助就能认识，后面的东西应该是这样地处理，即必须只能被前面的东西所证明”，笛卡尔的方法实际上遵循了从“抽象到具体”的思维方法。笛卡尔认为，自己的证明方式是“分析法或决定法”，所谓分析法，按笛卡尔的理解：就是“指出一条一件事物由之而被有条不紊地发现出来的真正道理，同时也指明结果如何取决于原因”[①]。他认为古代几何学运用的是综合法，是自结果中检查原因。但他们并不是不用分析法。笛卡尔认为分析法“是最真实、最好的教学方法”。他希望在沉思中运用分析法“清楚、分明地领会第一概念”。为认识和发现真理寻找一些切实可行的方法和规则，这正是他写作本书的目的之一。

笛卡尔附在本答辩后面的《按几何学方式证明上帝的存在和人的精神与肉体之间的区别的理由》一文也是非常值得一读，他不但对思维、观念、客观地、形式地和卓越地等概念做了精确的定义，而且为了便于与读者的理解与沟通，他还对读者提出了7条要求，最后又论证了一些公理和命题。

2. 群英会战

与霍布斯的直接辩论

当笛卡尔把他的书稿转给在巴黎的好友麦尔塞纳时，霍布斯当时也恰巧正在巴黎。他当时正因自己的著作《利维坦》而在法国避难，他是英国著名的哲学家，曾当过弗兰西斯·培根的秘书。这个大笛卡尔8岁的哲学家，也是个“赞赏数学方法的人，不

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第157页。

仅赞赏数学中的数学方法，而且赞赏数学应用中的数学方法"[1]，他的性格和笛卡尔正相反，率直、果断，"不耐烦做精微细腻的事情，太偏向快刀斩乱麻……比较善抡巨斧，不擅长挥舞细剑"[2]。这两个思想观点和性格迥异的人在进行辩论，一定很有意思。

笛卡尔大概也了解这位重量级对手，他对霍布斯的重视还源于他对唯物主义者的根深蒂固的成见。所以，他一上阵就摆出了一副好斗的架式，在对方每一个反驳之后展开反"反驳"。但由于两人基本的哲学观点不同，都是站在各自的立场上说话，所以一开始双方思想的交锋并不激烈，倒是情绪化的东西多了些。后来辩到上帝、人的精神等敏感问题时，霍布斯拿出了他的杀手锏，连连出招，咄咄逼人，非要笛卡尔把这些问题说个清楚，而笛卡尔则步步后退、忙于招架，有时显得不自信、不耐烦，在争论中并不占什么便宜。也许，笛卡尔适合当帐中的谋士，而不适合当战场上的斗士。一个人在家静静的思考，或许适合他的特长和爱好。

好了，我们这些观众甭唠叨了，还是请我们的辩手出场吧。

第一个反驳

霍布斯真是快人快语，说：笛卡尔怀疑这怀疑那，这也不可靠那也靠不住，感觉与想像、梦与醒都给我们提供不了什么可靠的东西。这一套并没有什么新意，柏拉图和那个时代的怀疑主义者早就提出来了，想不到，一位优秀的思想家竟然提了这些老掉牙的问题。

霍布斯可能委屈了笛卡尔，他大概并不了解笛卡尔怀疑的本意，这么贸然地数落人家，笛卡尔当然不高兴了，再加上本来就有的成见，所以就申辩到："我讲这些怀疑理由不是为了获得什么荣誉"，看来，你霍布斯对怀疑主义的理解还是有局限的，

---

①② 罗素著、何兆武译：《西方哲学史》，商务印书馆 1986 年版，第 66 页。

“我之所以使用了怀疑理由”,一方面是为了“把理智的东西和物体的东西分别出来”,以便于我们更好地认识和发现真理。使我们所认识的真理有个坚实的基础，不至于被各种形形色色的怀疑主义理论所动摇。就好像医生看病，必须先把各种病症描述出来。

第一次交手就闹了个不愉快，笛卡尔尤其看不惯霍布斯居高临下的样子，心想，连我的意图还搞不清，就板起面孔教训人。不过,笛卡尔毕竟还有绅士风度,给霍布斯解释了自己怀疑的真正用意。

第二个反驳

双方的第二次争论主要围绕“人的精神本性”来展开。霍布斯对这个主题的反驳是通过他的第二个、第三个和第四个反驳来完成的。

霍布斯并不反对笛卡尔的“我是一个思维的东西”，但他认为笛卡尔的“我思故我在”在推论上有毛病，“因为我认为：说我是在思维的,因而我是一个思维,或者说,我是不理智的,因而我是一个理智,这样的推理是不正确的”[①]。霍布斯认为,笛卡尔的错误就在于把体和用、实体和功能混淆起来了。把有理智的东西和理智本身、在思维的东西和思维、跳跃者和跳跃混淆起来了。霍布斯指出：“笛卡尔把有理智的东西和理智（它的前者是行为〈用〉）当作一回事了；或者至少他说在理解的东西和理智（它是一个有明智的东西的一种能力或功能)是一个东西。可是所有的哲学家都把主体〈体〉跟它的功能和行为〈用〉,也就是说,跟它的特性和本质分别开来。因为这跟东西本身的存在和它的本质不是一回事。”[②]霍布斯说，既然笛卡尔能推出“我思故我

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 66、173 – 174 页。

在”，那么，“我也可以用同样的推理说：我是在散步，所以我是一个散步”[1]。

霍布斯并不满足于这个类比，他要进一步追问："我认识到了我存在，现在我追问，我认识了我存在这个我究竟是什么？”“没有主体〈体〉，我们就不能领会任何行为〈用〉，就像没有一个在思维的东西就不能领会思维，没有一个在知道的东西就不能领会知道，没有一个散步的东西就不能领会散步一样。”“我们不能把思维跟一个在思维的物质分开，我们似乎应该得出这样一个结论：一个在思维的东西是物质的，而不是非物质的。”[2]

由于双方是书面交流，霍布斯反驳在前，笛卡尔答辩在后。所以，霍布斯没有机会听听笛卡尔的意见，由于对笛卡尔整体思路的误解，霍布斯还在沿着自己的思路提问。笛卡尔似乎意识到他们两人的分歧所在，他在答辩中一连纠正了霍布斯的几个误解，然后，无不感叹地说："我坦率地承认，为了说明一个东西或一个实体，我是要把凡是不属于它的东西都从他身上剥掉起见，我尽可能使用了简单、抽象的词句；而相反，这位哲学家为了说明同一个实体，却使用了另外的一些非常具体、非常复杂的词句，比如主体、物质以及物体，以便尽可能地不让把思维和物体〈或身体〉分别开来。”[3]看清两个人不是一条道的车，笛卡尔似乎也明白了为什么在辩论中各说各的话。他摆出一副叫阵的姿态说："但是不要再多说空话了，还是让我们看看问题的所在吧。”[4]

对于霍布斯的那个类比，笛卡尔说："在散步和思维之间，没有什么关系；因为散步除了行动本身之外，从来不指别的，而思维有时指行动，有时指功能，有时指寓于这个功能之内的东

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 173、174－175、175－176、176 页。

西。"[①]笛卡尔这个话是有一定道理的,因为笛卡尔的"我思故我在",是一种很纯粹的、很抽象的必然性。说它纯粹,是指它这种纯思维形式,不需要任何外力的支持和外部世界知识的辅助;说它抽象,是指它是思维最原始的逻辑起点,人的所有的认识都必须从这个"思维着的我"开始;说它必然,是指这个命题既不需推理,也不需其他的条件,"我思维,我存在"。如果我思维,必然有思维的我在,这两者之间是绝对统一的,必然性也是自明的。

相比之下,霍布斯的"我散步,所以我存在"的命题就不具有这些特性了。因为"我散步"是需要身体来支持的,确立这种活动也需要人的感觉。身体和感觉在笛卡尔最初的认识次序中是还没有确证了的,笛卡尔当然不允许这些未经确证的东西来干扰他的思维,何况,笛卡尔对人的感觉一向就持怀疑和警惕的态度,这是已被他的"普遍怀疑"而怀疑掉的东西。

再一个,他们两人关注问题的角度也不一样。笛卡尔从分析和抽象出发,力图使"我"纯粹、明晰、确实;霍布斯则从现实、经验出发,力图使思维的主题具体、感性、现实。如果他们在"人是一个思维的东西"上没有什么大的分歧的话,霍布斯总是问:那个思维的主体〈体〉是什么?难道不是一个活生生的物质性的人吗?只有现实的人体,才能发挥思维的功用。笛卡尔的意思是:我并不是不承认灵魂和肉体的关系问题,这正是我最后一个沉思所要论及的东西,可是眼下我所要证明的是一个清晰的、自明的逻辑支点。当然,笛卡尔这里也不是完美无缺的,难道"清楚的、分明的"就一定是真的,即便它是检验真理的标准,那么究竟谁的"清晰、明确"是最终的标准呢?到这儿,笛卡尔就不得不请出他的上帝出山了。霍布斯一见上帝出来,就恍然大悟:啊,原来你笛卡尔的"我"也不像你所标榜的那样独立、纯粹、自明。

---

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第175页。

你的命题需要上帝来支持，而上帝的存在又靠谁来支持呀？说来说去又转到“笛卡尔圆圈”上去了。

看来，这个结是笛卡尔绕不过去的。

第三个反驳

如何区别思维的我和我的思维？二者是一回事吗？在霍布斯看来，我是思维的主体，思维是我的一种活动，一种能力，二者相互联系、不可分割，实体是功能的物质载体，功能则是实体的本质表现。由于霍布斯一直在体与用的关系上考虑这个问题，所以他对笛卡尔把“我”与“我思”统一在“我思故我在”的命题中很不理解。还责怪笛卡尔在“所有事情都被弄得一塌糊涂”[①]。

笛卡尔对这样的指责当然不服气，他为自己进行了申辩，但这样的申辩也没有什么新意，也说服不了霍布斯本人，只是对霍布斯的指责有些生气。这个辩论两人基本上都打了水漂，没有进入实质上的交锋。

第四个反驳

由于两人的性格和写作风格都存在很大差异，霍布斯渐渐地对笛卡尔式叙述方式有些烦躁，他对笛卡尔那些略带中世纪遗风的写作风格也不满意。霍布斯当然也不手软，一顶“古代的逍遥派”的帽子就扣到笛卡尔的头上。

事情是由笛卡尔分析的那块蜡烛引起的。霍布斯就不满意笛卡尔把本来很丰满的物质实体用理性剥蚀成干瘪的概念。假如笛卡尔的理论就是用一连串的概念、一连串的推理构成的，这不正是古代怀疑主义者的方法吗？“实体不能用感官来知觉，而能用理性来推断。”怀疑主义是这么说的，而他笛卡尔难道不是这么做的吗？霍布斯断言：“其结果就是，用理性，我们得不出任

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 66 页。

何有关事物的本性的东西。"[①]

笛卡尔指出，他与霍布斯在诸如"想像、理解等概念上的区别，当然，他也捍卫概念、推理在人们探求真理中所表现的价值和意义。当然，霍布斯轻易地把他的研究和写作方法斥之为怀疑主义，这对笛卡尔当然也是不公平的。他们的争论已经显露出经验主义和理性主义的分歧。我们不妨看看霍布斯的总结："推理将取决于名称，名称将取决于想像，想像也许（我觉得）将取决于物体性器官的运动；因此精神无非是在有机物体的某些部分里运动。"[②]对于这样的归纳，笛卡尔当然不能同意。笛卡尔认为言词并不是人的随意想像，它其实都"表达一定的意义"，尽管人们对同一事物可以有不同的称呼，但在他们运用语言和言词时，却有着同样的推理过程和思维形式。想像和理解也不一样，想像是心灵在"特别集中精力"时对形状的理性直观，而理解则是理性的推论和演绎过程，是对复杂观念简洁化和清晰化的过程。由于精神和物质有着本质的区别，所以，在笛卡尔看来，精神的运动不可能像霍布所说，是在有机体的某些部分的运动，"它们是属于两种完全不同种类的东西"[③]。尽管两人的分歧很大，笛卡尔这时还是很有耐心的说明他们的分歧，表明着自己的观点。

第五个反驳

双方围绕上帝而展开。笛卡尔认为，人、怪物、天使和上帝这些事物的影像和人们心中的观念是统一的。霍布斯反驳道，当我思维人的观念时，我的头脑中就会出现一个具体的人的影像，我可以怀疑这个影像是否是人的影像。可当我思维上帝时，我头脑里就没有一个上帝的影像。事实上无论我们心中有没有

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 66、66、180 页。

上帝的影像,上帝都不可能存在。因为,看不到上帝的影像就说明上帝不能像人那样外在于人的意识而存在,假如说有人看到了上帝的影像,那就说明上帝是有形的、有限的。这就是教会“为什么不允许我们偶像崇拜他的缘故”。霍布斯进一步总结到:“我们心里好像根本没有上帝的观念;就跟天生的瞎子一样,他多次接近火,他感觉到了热,就得出结论有火,虽然他不认识火的形状和颜色,真正说来,他根本没有什么火的观念或影像表现在他心里。”[①]霍布斯这个形象生动的例子,表明了经验主义的感觉至上论思想,对笛卡尔无疑是个有力的反驳。既然上帝“并没有存在过,在它之前就不能有原因”,所谓的终极因也被霍布斯驳倒,霍布斯反问笛卡尔,你既然已经“推论出上帝的存在”,为什么不向人们解释一下“上帝观念”呢?

在生活经验面前,笛卡尔不免有些紧张,而且反击也显得苍白无力。他只是一味地说自己已经把上帝观念说清楚了,埋怨霍布斯是成心不愿意领会他的话。这就有些情绪化了,你的理论不能只是你个人明白,既然你承认人的良知是均匀的,难道你就不能把“清晰,明确“的上帝真理告诉别人吗?笛卡尔总是要把上帝留在自己的理性之网里,当他用理性证明上帝时,既有用理性与信仰争夺上帝的积极进步的一面,但也有用理性维护上帝的尴尬,或许上帝本就不该让笛卡尔的理性捉弄。

第六个反驳

涉及到人的意志和情感,霍布斯以“害怕”为例提出问题。他指出,在现实生活中,人看见一头狮子撒腿就跑。他问笛卡尔,人们害怕的是所看到那个东西呢?还是头脑中有关害怕的观念。

笛卡尔认为这是非常明显的,不需要做什么解释。笛卡尔

---

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第181页。

大概也被狮子吓坏了。尽管他还硬着头皮说不是一回事。

此时，霍布斯在辩论中明显占据了优势，他掌握着辩论的主动权，他在此后的论辩中不断地向笛卡尔提出上帝、物质、实体真理等敏感话题，既然笛卡尔对这些问题都显得不耐烦，我们也就不要再做什么介绍了。倒是霍布斯追问“上帝是否是骗子”还是让人感兴趣。笛卡尔认为上帝不会欺骗人，这与他的至善的本性相一致。而且我们注意到，笛卡尔的许多推理都是建立在这个设定的命题上，包括物体、真理等。霍布斯是个聪明人，他知道驳倒这个命题意味着什么？霍布斯认为，善意的欺骗是应该的，因为，“欺骗的坏处不在于说假话，而在于骗人的恶意”[①]。从这个意义上说，处于至善的本性，上帝是可以骗人的。如果上帝骗人（那怕是偶尔的一次）成立，笛卡尔的物质观就不能成立了。说到这，霍布斯真有些幸灾乐祸的样子。

笛卡尔说他也承认人在生活中经常受骗，但我们不能把自己的受骗与上帝的欺骗联系起来。我们人受骗是由于我们自己理解不了上帝的意志造成的，对上帝，他并没有存心骗人的意思，如果他要存心捉弄人，那不成为魔鬼所为了吗？关键这话只是笛卡尔自己说的。难怪霍布斯不相信！

纵观笛卡尔与霍布斯的这场辩论，人们总感觉到笛卡尔有些消极、有些虎头蛇尾，面对霍布斯的步步进逼，笛卡尔显得有些不耐烦。或许笛卡尔感到有些窝火，对方的问题总让他解释不清，这对于一向崇尚“简洁、清晰、明确”的人来说，无疑是个讽刺。或许笛卡尔认为霍布斯与他根本就不是一个层次，但他最起码在辩论中没让人看出他的优势来。

伽森狄对笛卡尔的批判

与霍布斯的争论硝烟未散，伽森狄又披挂上阵。这个讨厌

---

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 197页。

的“坏家伙”一点不怜念法国同胞的情分，对笛卡尔进行了最全面、最直接、最猛烈的地毯式“轰炸”，他虽没霍布斯那么硬派，但却比较擅长论辩。那诙谐幽默、洋洋洒洒、细腻简洁、随意发挥的风格让笛卡尔一时摸不着头脑，笛卡尔说：“你在这里不是向我讲道理，而是进一步用花言巧语来和我开玩笑；因为当我正正经经地讲话时，你却认为我是在开玩笑，而当我只是用疑问的形式、按照一般人的见解来提出的东西时，你却把它当作认真地、确有把握地这样说。”[①]笛卡尔简直没法和伽森狄对话，后来随着论辩的深入，笛卡尔对伽森狄的反感程度越来越深，笛卡尔指责伽森狄：“既不愿意使用哲学的坦率精神，也不愿意讲什么道理，只不过是玩弄辞藻、花言巧语一番罢了。”他形容自己和伽森狄的辩论是“精神和肉体的辩论”，笛卡尔明确地告诉伽森狄也把他算在“那些行尸走肉的行列里”[②]，尽管他还是很认真地回答了伽森狄提出的所有问题，但最后结尾处作者认为与伽森狄的辩论纯粹是“浪费时间”。

笛卡尔在与霍布斯和伽森狄的辩论中为什么会出现如此尴尬的局面呢？主要是因为两者的根本思路不同，唯物主义是以感觉经验为基础的，他的叙述总能得到当下的生活经验支持，所以说一般比较好理解；而笛卡尔的理性主义是建立在理性抽象的基础上的，他的叙述方式是从抽象到具体，所以，他的每个命题都需要许多的命题来支持，再加之他对宗教的调和，遇到与宗教相冲突的问题，他总是在用他的机智来协调，结果本来能够简洁明了地表达出来的问题，却被笛卡尔说得丝丝绕绕，一点也不符合笛卡尔的“清晰、明确”的原则。

严格说来，在这场辩论中，对垒双方的实力并不是在一个层次上，无论是哲学水平还是科学功力，甚至包括个人的道德涵

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第352页。

养，笛卡尔都远远高于伽森狄。伽森狄在辩论中处于攻势，多使用破坏性的方式，对笛卡尔的理论进行攻击，所运用的武器不过是古代朴素唯物主义思想和当下的感觉经验。笛卡尔用缜密的理性之丝织就的逻辑大网，一个人如果不是用同样逻辑的力量对整个体系进行批判，而是钻在网内，满足于用经验事实对其中的某个环节进行批判，这样于人于己都是无益的。逻辑只能用逻辑的力量来摧毁，而不是事实的简单枚举。我们知道，任何抽象概括都只是对事物本质的概括，而不可能反映事物的全面和所有。我们总是希望让理论满足现实的一切，而不喜欢从现实中抽象理论，并且带着那样的愿望去看待别人的理论，这是非常可怕的。笛卡尔眼下所遭遇的批判正是这样，伽森狄对他的批判可谓细微末叶、可谓不厌其烦，但是，"在他的一个长篇大论又经过仔细推敲的讲话里，竟没有能够拿得出来任何一个论据足以摧毁和推翻我的那些道理，而且对于我的那些结论，他一点也没有加以反驳，否则要对他进行答辩，那对我来说不是一件轻而易举的事"①。

对第一个沉思的反驳

伽森狄在辩论的一开始就明确指出，他与笛卡尔的争论不是信仰意义上的争论，"我的问题仅只在于想弄明白你在证明这些形而上学的真理，证明在你的著作中所包含的其他问题时所运用的推理的有效性如何"②。

我们知道笛卡尔是个天主教徒，天性柔弱敏感，由于信仰和性格的缘故，他在表达他的真实的思想时总难免左顾右盼，再加之他的几何学的表达方式，这一切对伽森狄来说总是很不习惯，他希望用"奥康"的剃刀使笛卡尔的叙述方式直截了当些："对事

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 387、260 页。

情直截了当，老老实实、实事求是地加以说明”，而不要“装腔作势，弄虚作假，追求拐弯抹角、稀奇古怪的东西”。这种指责对笛卡尔无疑是一种伤害，所以，笛卡尔在答辩时也随之还以颜色，认为伽森狄“并不愿意使用哲学的坦率精神，也不愿意讲什么道理，只不过是玩弄辞藻、花言巧语一番罢了”[①]。双方争论的问题是笛卡尔的普遍怀疑。伽森狄的意思是，你既是要怀疑，就不要做那么多的假设，不如“直截了当用很少的几句话把你一直到那时所认识的全部事物都假定是不可靠的”，这样快刀斩乱麻，不就得了，何必那样绕来绕去。这样做痛快倒是痛快，可是他误解了笛卡尔怀疑的目的。笛卡尔的怀疑只是获得真理的一种方法，一个环节，他在此设定的种种假设有两层意思：一是在未掌握正确方法或未经理性思考和判断前，只能悬置；二是怀疑不是否定，此阶段所有的怀疑将会随认识的发展而逐渐得到判断和甄别。而伽森狄只是就怀疑而谈怀疑，显然把问题简单化了。怀疑是任何人都可以做的，但像笛卡尔这样的怀疑也只有优秀的哲学家才能做得到。所以，当伽森狄要求笛卡尔“直截了当地怀疑一切”时，笛卡尔就直截了当地告诉伽森狄：“你所说的这些话连一点哲学家的味道都没有。”[②]

对第二个沉思的反驳

对第二个沉思的反驳双方主要围绕“人的精神本质以及它比物体更容易认识”这两个主题展开的。

在人的本质方面，伽森狄反对笛卡尔把认识主体、思维主体仅仅看作是“一个思想的东西”。

经过普遍怀疑后，笛卡尔确立了一个思维着我的存在，即“我思故我在”，我是什么？笛卡尔回答：我是一个思想的东西。

---

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 353、252 页。

伽森狄对笛卡尔这种抽象的推论表示不满，他又开始为笛卡尔化繁为简了："你为什么需要费那么多的事，既然你已经确实知道你存在，既然你能够从个别的行动上得出同样的结论"[①]，那么，你就"用不着绕那么大的弯，不必使用假设去追求那些东西"[②]。其实伽森狄不明白，笛卡尔是绕过了上帝，使认识回到了"我"自身，作为无神论者自然不需要绕这个弯了。

在认识的起点上，两人的分歧是：笛卡尔寻找的是一个剥去了物质的纯粹精神的点——"我"，而伽森狄则确立的是一个现实的、活生生的人。一个把"思想的我"当作认识的逻辑起点，一个则把活生生的人当做认识的现实起点。一个通过理性的推演来完成，一个通过感性经验来实现。一个说：我思维我存在；一个说：谁在思维谁就存在。伽森狄继续追问，那个思维着的我是什么呢？是不是一个完整的人呢？显然并不是，按笛卡尔的理解仅仅是一个灵魂。伽森狄反问到："你开始不再把你视为一个完整的人，而把你视为你自己最密切、最隐秘的那一部分，也就是你在前面所认为的灵魂。"[③]"为什么你不可以仍然是一阵风，或者是被心脏的热或不拘什么别的原因所刺激起来的、有你最纯的血所形成的一种非常精细、非常稀疏的、散布到所有的肢体里的精气，它，就是你，给你的肢体以生命，并能用眼睛看，用耳朵听，用大脑想，就是这样执行着通常归之于你的一切功能？"[④]伽森狄这里所理解的灵魂其实就是动物灵魂，他认为灵魂和肉体一同生长、发育、吸收营养。而笛卡尔则认为，摄取营养和行走不是灵魂的属性，灵魂在笛卡尔看来，指的是人的精神。所以，当笛卡尔认为我是一个思想的东西时，就把人的灵魂和肉体分开了。伽森狄并不理解笛卡尔此举的意义和目的，站在现实认

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第261、262、263、263页。

识的角度，他要捍卫人的完整性，他责怪笛卡尔："在你里边除了精神以外你什么都不承认，为了这一点，你甚至不愿意同意你有眼睛、手以及身体的任何别的器官……假如没有眼睛，没有手，你就不能看见，不能摸到，或者按照你的说法，也不能想看见，想摸到。"①

看来，无论笛卡尔怎么解释，伽森狄总是不理解他的思路和意图；无论伽森狄怎么争论的激烈，我们总觉得他所说都是题外话，根本不能触及笛卡尔问题的实质。这样不相交的争论，其实是没有意义的。

两人争论的问题表面上看是人的问题，实质上是对思维这一现象的理解。由于当时历史条件的限制，他们都没有正确地理解人的认识。笛卡尔认为：物质有广延但不会思维，精神无广延却会思维，二者相互对立、平行发展。他没有看到思维对物质的依赖性，更不可能发现思维是人脑特有的一种机制。相反，伽森狄却看不到人的理性思维的特殊性，把它简单地归为物质的运动形式。两人的争论自然是难分胜负，伽森狄嘲笑笛卡尔"在娘肚子里思维"，笛卡尔嘲笑伽森狄是块"没有精神的极好的肉"。

对第三个沉思的反驳

双方主要围绕上帝及上帝的存在这个敏感问题而展开。

伽森狄对笛卡尔推导上帝存在的每一步都进行了反驳。笛卡尔说，我心理分明有个上帝的观念；伽森狄则问：可是并不是所有人的心里都有上帝的观念。你笛卡尔可以说上帝观念在你心中存在着，而且很明确，属于真观念。可你笛卡尔又是如何保证上帝在别人心中也是真观念呢？如果再追究一步，"非常清楚、非常分明的东西"难道就一定是真实的吗？"为什么在人们

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第277页。

之间有那么多不同的见解？每个人都认为他非常清楚、非常明确地认识了他所辩护的见解。”[①]看来，这个衡量真理的标准首先就值得怀疑。因为，“认为真理是隐藏在上帝本身的心里或者高深莫测的，那么难道不能怀疑这个准则可能是错误的吗？”[②]伽森狄告诉笛卡尔，“你不要再费心证明你那个所谓的准则，而最必要的是你应该告诉我们一种好的办法，使我们学会指导我们的思想，使我们知道：每次当以为清楚、明白地领会了什么事物时，我们到底是弄错了，还是没有弄错”[③]。

既然总的原则不正确，那么以此推出的上帝的观念也就不正确了。伽森狄认为，所谓观念，其实都是感官从外部世界接受来的，不可能有什么天赋的观念，他追问笛卡尔：“至于你所称之为天然的，或者你所说的与我俱生的那一类观念，我不相信有任何一种观念是属于这一类的，我甚至认为人们用这个名称称谓的一切观念似乎都是外来的。”[④]我们头脑中的类概念或一般概念，都是从许多个别观念中抽象出来的共同的东西。“我们习惯于加到上帝身上的所有这些高尚的完满性似乎都是从我们平常用来称赞我们自己的一些东西里抽出来的，比如时间的延续、能力、知识、善、幸福等等，我们把这些都尽可能地加以扩大之后，说上帝是永恒的、全能的、全知的、至善的、全福的等等。”[⑤]如果说上帝是无限的，而我们人类的精神却是有限的，伽森狄指出：“既然人类精神领会不了无限，那么它就既不能具有、也不能想得出一个表象着无限的东西。从而，谁要说一个无限的东西，谁就是给一个他所不懂的东西加上一个连他自己也不能理解的名称。”[⑥]笛卡尔反驳说：“一个有限的精神不能懂得无限的上帝。不过这并不妨碍精神知觉他，就像人不能拥抱一座山，可是很可

①②③④⑤⑥ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 281、281、281、283、290、289 页。

以摸着它一样。"[1]

笛卡尔认为，上帝好像工匠一样，把他自己的作品刻印到我们心中。并按照他的模样创造人类。伽森狄则认为，那是不可能，因为，在他看来，观念只有两类：一类是外来的，一类是自己捏造的。世上本没有上帝，就是有，他也不可能这样做。因为笛卡尔不可能再进一步证明上帝是怎么来的？你怎么知道我们是上帝的作品？谁能把上帝叫过来和我们人类比较比较？"因为作品永远不能和作者相比，除非作品是作者用把自己的本性传过去的办法生出的。可是你并不是上帝用这样的方法把你生出来；因为你不是他的儿子，你也不能分有他的本性；你仅仅是被他创造的，就是说，你仅仅是被他按照所想得出的主意而制造的；因此，你不能说你和上帝相似，就如同你不能说一座房子和一个泥瓦匠相似一样。"[2]如果说上帝将上帝观念刻印在所有人的心上，那就意味着所有人的心中都应该有上帝的观念，可是上帝的观念只在基督教徒心中，其他异教徒心中并没有上帝的观念。即便是基督教徒，他们对上帝的理解也不一样。客观事实说明，要么人不是上帝创造的，要么上帝不是那样创造人，要么，根本就没有上帝，我们心中有关上帝的观念，只不过是我们捏造的。

针对笛卡尔把上帝的存在性和完满性绝对统一起来的观点，伽森狄针锋相对，认为存在性和完满性不是一事，存在性仅仅是事物的一种形式或一种现实，而不是完满性。他说："事实上，不存在的东西既没有完满性，也没有不完满性；而存在的东西，它除去存在性以外还有很多完满性，它并不把存在当作一种形式或一种现实，有了它，事物本身和它的一些完满性就存在，

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第394、310页。

没有它，就既没有事物，也没有它的那些完满性。因而一方面不能说存在性在一个事物里边是一种完满性；另一方面，假如一个事物缺少存在性，也不能说它不完满，或缺少某种完满性，只能说它没有，或者说它什么都不是。”[①]值得注意的是，伽森狄反对笛卡尔的上帝观念的思想，但这不意味着伽森狄本身就是无神论者。我们知道，伽森狄自己就是神父，但他也是哲学家、科学家，他还与笛卡尔有过多次的交往。他与笛卡尔一样，也相信上帝的存在，但是他认为上帝应属于信仰的范围，不应该把他和理性知识联系在一起，他反对笛卡尔从上帝的观念来论证上帝的存在，但他认为，人们对上帝的信仰可以受到大自然的启示。伽森狄几乎对笛卡尔证明上帝的每个环节都进行了批判，这些批判有利于我们对笛卡尔这方面问题的思考。但作为笛卡尔，好像并不买伽森狄的账，他说：伽森狄的伎俩就在于“惯于把我的理由拿来断章取义，使这些理由让人看起来不完满”。

而且，在这个问题上，也不能笼统的对他们的观点进行价值判断。伽森狄反对笛卡尔的上帝观念，是为了在信仰层次上对上帝有更坚强的信念；笛卡尔用理性思考上帝，反映了理性对信仰的冲击，他就是要把上帝放在他的理性的法庭里进行分析和判断，力求明明白白地信仰上帝。笛卡尔说：“即使是在有关信仰的一些真理上，情况也是这样，在我们决定相信这些真理前，我们应该知道是什么使我们相信这些真理是由上帝启示的。”[②]

对第四个沉思的反驳

在这个沉思里，双方主要围绕真理和错误展开辩论，当然，在争论中都还没有忘记把上帝摆出来。不过，我们这时也注意到，上帝已经没了中世纪的神秘和威严，人们可以把他作为学术

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 327、392 页。

的对象来讨论，而且对于两个天主教徒来说，谁也不轻易地用亵渎上帝来为自己的辩论增加“分量”。这就好，它可以使双方的讨论更自由、更学术化些。

讨论还是从上帝那儿开始的。笛卡尔为了说明人犯错误的原因，曾把人置于永恒与“无”之间，这样也就可以说明自己生命和思维的有限性。伽森狄就追问：“上帝不可能欺骗你……你把错误归咎于‘无’。你说无的观念时常出现到你的思维中来，而你以某种方式分享无；因为你认为你是介乎上帝与无之间的。”[①]笛卡尔的意思是，上帝给了我们有限的理智，但他并没有给我们错误，我们也不是因为理智而犯错，而是因为错误地运用超越理智的意志而犯错。伽森狄分析到，笛卡尔这样说其实并不能为上帝进行什么开脱，我们是用上帝赋予我们的理智认识的，我们的理智完全“可以阻止我们去同意错误。因此，我们所认识的，我们都会认识得非常清楚、非常明白；我们所不认识的，我们都不会加以任何迫使我们置以可否的判断”[②]。伽森狄的说明不能没有一定的道理，因为既然是上帝赋予我们以理智，我们又是用上帝赋予我们的理智来认识事物的，笛卡尔不是也承认上帝和理智没有错，那么我们的认识必然是正确的。但这只是问题的一个方面，笛卡尔认为我们的错误是因为意志超越理智造成的。

这就涉及意志和理智的范围及关系问题。在二者范围问题上，伽森狄反笛卡尔而行之，认为理智的范围等于甚至大于意志的范围。“实在说来，这两种功能的范围似乎相等，或者至少理智似乎有着和意志同样大的范围；因为假如不是理智事先已经预见到了，意志是不会趋向任何事物的。”[③]在伽森狄看来，意志的判断并不如笛卡尔所说的那么自由，它要受到理智的限制，只

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 311、312、318 页。

有理智认识了的，它才能对其进行肯定、否定、愿意或不愿意等等的判定，这一点，他正好和笛卡尔相反。笛卡尔认为，人所犯错误，主要是由于意志在超越理智范围处的盲目判断所造成的。伽森狄认为，那是不可能的，他指出："无论什么东西，假如我们事先对它没有领会，它的观念没有被理智所领会和提出，那么我们的意志或自由裁决就无所趋向，我们就不能加以任何判断，因而我们就不能做任何选择，对任何东西就不能有所爱、憎；同时也由于，我们模模糊糊地领会了许许多多的事物，而我们对这些事物并没有加以任何判断，也没有任何鄙弃或希求的感情。"笛卡尔对伽森狄的反驳大不以为然，他干脆地回答伽森狄："意志越过理智的界限能够……达到我们在那里能够犯错误的一切事物上去。"笛卡尔承认，虽然人们并不愿在理智认识不了的地方进行判断，但这并不意味着"我们的理解和我们的愿意有相同的范围；因为肯定的是：我们能够从同一的东西愿意许多东西，可是我们对于这个东西认识得很少；而当我们判断得不恰当时，我们并不因此就是愿意得错了，而是或许我们愿意了什么坏东西"。他们两人在此的争论看来已经很清楚了，笛卡尔认为错误是意志超越理智造成的，这样既避免了上帝为人所犯的错误承担责任，也避免了人们对理智的指责。伽森狄则认为人的错误就是由于人的本来有限的理智造成的。虽然两人都认为犯错误是人的必然，也是人自身的弱点所致。但致人犯错的具体因素显然是不同的。伽森狄用理智来限制人的意志自由，却让理智承担了错误的责任；笛卡尔承认了人的理智和人的意志自由的合理性，当他承认意志只有在理智之中才能认识和发现真理，这是对人的理智和有限自由的肯定，更是对科学的肯定。但他同时也承认人的意志自由，甚至不惜因此而承认因为自由所犯有的错误，这种意志的自由在17世纪是非常难能可贵的，它是文艺复兴思想解放的直接成果。笛卡尔最后豪迈地说："至于

我，我将享受我的自由，因为不仅我在自己的心里感受到它，而且……我将在别人的心里找到更多的信任来确认我所体验的东西。”①

在这个辩题即将结束时，笛卡尔还是不忘发泄一下对辩论对手的不满，他认为，伽森狄是个缺乏学术修养的人，他“不肯费力理解我的各种理由的次序和联系而只是想到处找茬争论”，自己“不愿意费事去摆脱成见而却抱怨我指出破除成见的办法太冗长，太严格”。

笛卡尔虽然有些情绪，但也没冤枉伽森狄。

对第五个沉思的反驳

表面来看，伽森狄的辩论题目是随着笛卡尔的沉思的顺序走的，而且他有时是逐字逐句地批判笛卡尔，但笛卡尔却总是埋怨他断章取义、随意发挥。所以两人的辩论常常是在误会中各自发挥，有时还带有一定的情绪，难免相互指责。但这并不意味着伽森狄的反驳无可取之处，从笛卡尔的不断反驳中，我们也可以看出与伽森狄的辩论还是值得他去劳心费神的。

这个论题首先是讨论物的本质，后来又谈起上帝问题。关于后一个问题他们已经辩论得够多了，我们在此也就免谈了。

关于“物质”，最有争议的是它的存在与本质问题，笛卡尔认为除上帝的存在和本质是统一的外，其他事物的本质和存在都是可以分开的。当然，笛卡尔这样说，也是由他的客观唯心主义和二元论的哲学观点决定的。在笛卡尔那里，内心的观念按其来源可分为三类，“有些我认为是与我俱生的，有些是外来的，来自外界的，有些是由我自己做成的和捏造的”。有了观念，就必然涉及到观念的内容和形式。在笛卡尔看来，物质的观念属于第一类，是与生俱来的，“因为，我有领会一般称之为一个东西，

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第377页。

或一个真理，或一个思想的功能，我觉得这种功能不是外来的，而是出自我的本性的"[①]。笛卡尔显然认为人们头脑中的物质概念是个与生俱来的主观性观念。伽森狄则不同意，他说："没有人而说人的本性，或者甚至连玫瑰都还没有而却说玫瑰是一种花，这怎么去理解。"[②]

两人接下来就对事物的本质和存在能否统一展开讨论。这个讨论实际上涉及到共性和个性、绝对和相对、形式和本质等一系列问题。

笛卡尔在这个问题上使我们想起了柏拉图的理念论，柏拉图认为理念是先于事物而存在，且具有独立性、永恒性和完满性，万物只有分有了理念才使它成为它所是。笛卡尔的存在和本质的分离就意味着本质的先在性和完满性，而一旦它与存在相结合，他就具有现实性了。笛卡尔认为："在我们心中的那些本质的观念并不是从个别事物的观念中抽象出来的。"[③]伽森狄则表示，如果像笛卡尔所认为的那样："事物的存在并不是完全永恒的，不过它们却相信事物的本质是永恒的。"伽森狄由此推论到，假如真的如此，那上帝创造世界就没有多大的意义了，因为事物的本质是永恒的，上帝只是让本质与存在相结合成为现实。上帝在这里就好像个裁缝，他所做的只是给已有的人体加上衣服，即赋予永恒本质的一种存在形式。就如同人的本质的观念，他实际是人用理智对具体人的共性的抽象和概括，它是"一切人身上所看到的一切相同的性质中，做成一个共同的概念，在这个共同概念上我们大家都一致"[④]。伽森狄对共性的概括是从个性到共性，但他认为这个概括的过程是"我们看到的"，而不是理性抽象出来的，这是他忽视理性，重视感觉的体现。这

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 37、323、323、379 页。

样的片面性使他在反驳笛卡尔的理性主义时显得很无力。

还是以人的本质为例，伽森狄认为，人的本质不可能在具体的人之前就存在着，除非“只要一有人，他就必然地是动物”[①]。在伽森狄看来，“人”和“人是动物”不一样，前者表示存在，后者是对事物本质的判断。但是，这并非说明人的本质与存在是分离的，因为“当我们说人或者人存在时，指的是动物的人；当我们说人是动物时，我们指的是人”[②]。同样，人们心里的三角形观念，也不是人们的理性在心里独自领会而来，它“完全是精神根据感官使它知觉到的一些物质的三角形的模样做成的，精神把这些模样的观念凑集起来”[③]。伽森狄的批判只能说是半截子的，他指出三角形的观念是由“物质的三角形而来的”，他是对的，他看到了物质对观念的决定作用，也看到了感觉在观念形成中的作用；可是，在人的观念究竟是怎么形成的这个问题上，他犯了错误，他忽视了理性认识在观念形成过程中的能动作用，他认为人的精神所起的作用只不过把感觉获得的模样“凑集起来而已”。这是朴素唯物主义的观点，这种思想自然不可能说服笛卡尔，他说：“我将使你们很容易承认，在我们心中的那些本质的观念并不是从个别事物的观念中抽象出来的……世界上从来不曾有过什么三角形，也不曾有过我们所领会到的属于三角形的性质或者属于其他什么几何学形状的性质的任何东西，从而事物的本质并不是从任何存在的东西中抽出来的。”[③]笛卡尔如此坚定自己的观点，是与伽森狄的反对不力有关，更主要的是，也是把感觉经验和理性认识完全对立起来，把外物和感觉完全排除在观念形成的过程中。他的感觉观念根本就不同于唯物主义所理解的感觉经验，前者是理智领会的结果，后者是感官对具体

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 322、324、379 页。

物质对象直观的结果。

伽森狄看到了笛卡尔的错误，认为他把“心里边的三角形”当作一把尺子，“用它来检查，看看某种东西是否应该用三角形这个名称来称呼”[①]。这个问题的确是笛卡尔的难点，笛卡尔无论在理性的世界里如何纵横驰骋，但一遇到现实的感觉经验世界，他就处在失语状态，因为他的观念是与这些活生生的现实世界对立的。他自己也承认，几何学的线与面是与现实生活中的物体对立的。笛卡尔说：“不是由于世界上有这样的一些实体，即它们有长而无宽，或者有宽而无厚；而是由于几何学的形状不能被看作是实体，而只看作是一些称号，在这些称号下包含着实体”[②]。这些几何学的知识来源于哪里？笛卡尔接着说：“我不同意人们一般认为的那样，说这些形状的观念一直是落于感官的；因为，虽然毫无疑问，在世界上有几何学家们所认为的那样的形状，除非它们是那么渺小以致我们感官对它们毫无印象，因为它们一般是由直线组成的，而我不认为我们感官接触到的线的任何一个部分真正是直的。同时，当我们通过放大镜看对我们来说好像是最直的线，我们看见它们的各部分都好像是波纹一样完全是不规则的、弯曲的。”[③]笛卡尔的这一番比较使我们想起了柏拉图乃至后来的康德总提到的一个命题——“圆最圆”。意思是，世界上只有作为圆的理念是最纯粹、最完满的圆，他不可能是人画出的，也不可能是自然形成的，因为现实中任何一个看似圆形的东西，其实都不很圆，至多像圆而已。正像笛卡尔用放大镜看到的那条直线，这条表面看来很直的线一到放大镜下，就变得波浪起伏，这怎能不让笛卡尔怀疑它的纯度和作为直线的完满性呢？“我们当然决不能用我们看到画在纸上的三

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 324、380、380 页。

角形的办法来认识三角形，除非我们的精神从别处得到了三角形的观念。”[1]

看到笛卡尔如此地执著，伽森狄也没有什么高招破除，只好采取走极端。好在两人在感性认识和理性认识的关系上都在走极端，伽森狄这也叫以毒攻毒。“假如你一切的感官作用都没有了，以致你什么都没有看见过，物体的什么表面或尖端都没有摸到过，你想你能够在你心里做出三角形的观念或其他任何形状的观念来吗？”[2]笛卡尔能怎么想呢？事实上他当初并没有否认从感觉那得到的外来观念，可他认为这些观念最后证明都是不可信的，甚至可以说是错误的。就比如你看到的那条直线，可是它并不真的就是直线，同样，我们的感觉仅仅是我们的感官所接受到的某种刺激，至于那个给我以刺激的东西究竟是什么，仅靠感觉是不可能有正确的结论。笛卡尔用了怀疑论者的论据，但他不是怀疑主义者。

也许我们觉得，两个人在三角形问题上争论不休，似乎有些琐碎，其实不然。在争论的背后包含着认识论中一些根本问题：如什么是知识？它从何而来？用什么途径可以求得真理？等等。他们的争论实际上反映了欧洲近代史上经验论和唯理论的斗争。

两人都同意知识表现为观念，笛卡尔认为只有我们内心领会得非常清晰明白的观念才能算作知识；伽森狄则认为，观念是通过我们的感官形成的与事物相符合的形象。笛卡尔认为，我们心里的观念虽然有三个来源，但只有上帝刻印到我们心里的观念是真实的；伽森狄则认为知识来源于我们的感官直觉，如果没有感官我们什么样的知识都不可能获得。笛卡尔认为知识的

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第381、325页。

获得主要遵循理性演绎法，而伽森狄则认为知识获得的方法主要是归纳法。他们的错误不在于对各自一方的肯定和重视，而在于对另一方的怀疑和忽视，在对立双方的关系上都犯了形而上学的错误。

比如在归纳和演绎这两种思维方法上，经验论者把归纳法看作是人类获得知识的惟一的方法，而把演绎法斥之为语言游戏式的逻辑诡辩；唯理论者则相反，他们认为一切从感觉那儿归纳的知识都是相对的，都不可靠，只有通过理性演绎推论出来的知识才是清楚的、明白的、具有普遍必然性的知识。而靠归纳所得的知识都是偶然的，而且还不具备知识的形式，顶多只能作为理性推演过程的一种例证。其实，归纳和演绎实际上涉及到一般和个别的关系问题，只要人类把归纳和演绎对立起来，就不可能真正处理好一般和个别的关系问题，而只要没处理好一般和个别的关系，关于知识的根本问题就不可能得到根本的解决。

对第六个沉思的反驳

本次论辩主要围绕两个主题来展开，一个是物质的存在形式，另一个是关于灵魂和肉体的关系。

伽森狄认为，物体不可能以几何的形式存在，相反，几何上的点、线、面是从物体中概括出来的。笛卡尔认为想像与理智活动不同，想像与物质相联系，是感知官能对物体的某种用心；而理智活动则是纯粹的主观活动，是对某个观念和形象的领会和直观。伽森狄对此表示反对，他认为理智也与物质相联系。他说，当一个人领会三角形时可以毫不费力，为什么在领会千角形时却很模糊，这主要是没有想像到千边形，为什么想像不到千边形呢？主要是没有感觉到千边形，甚至现实中根本就没有什么千边形。“你的确用千边形这个词领会了一个有着一千个角的形状”，但无论你怎样的努力和用心，一直都没有得到关于这个千边形的构想，“因为到那时，不管你有什么样的构思，这个构思

既不能是清楚的，也不能是明晰的，你在精神上也就不再去做任何努力了。”[1]既然想像中有着如此多模糊不清的东西，而想像中却有着许多清晰的东西，笛卡尔不就是抬高了想像，贬低了理智活动了吗？

笛卡尔对此进行了申辩，他说："至于对于一个千边形的理解，说它是模糊不清的，这决不是真的，因为人们可以非常清楚、非常分明地从中指出许多东西……虽然我们不能很清楚地想像它，可我们能非常清楚地、全部地、一下子地领会它。”[2]

伽森狄把理智归结到想像中，把人内心的精神现象归结为物质或物质现象，包括上帝、天使、人的灵魂等。他说："精神只有把它们领会为物体性，或者按照物体性的东西的方式来领会时才能够思维它们。""我们心里所有的这些东西的观念都或者是物体性的，或者差不多是物体性的，它们都是从人的形象和其他一些非常简单、非常轻微、以及非常不容易知觉的东西（例如风、火、或空气）的形象抽出来的。”[3]笛卡尔对伽森狄的这一番归纳非常不满，"肉啊！这话也只有你才配想得出来”。"在精神的观念里，除了单纯的思维和它的一切属性以外，没有别的内容，而这些属性里，没有一个是物体性的。”[4]

笛卡尔虽然也承认感觉的存在，但认为感觉的内容是个别的、相对的、不可靠的，不能成为知识内容。伽森狄却认为，感觉无所谓错误和虚假，因为"感官并不主动，它只是接受影像，只是按照影像对它必须的那样”。由于人的感觉只是被动的、机械的接受，所以它所能做到的就是呈现影像——对象是什么，它就影像出什么，客观实在，就如同照相一般。既然如此，那么虚假和错误出现在哪里呢？伽森狄认为，出现在理性判断上。他说："错

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 334、383、335、383 页。

误和虚假是在判断里，或是在精神里；判断或精神没有给予应有的周密细致对待。”①

笛卡尔认为，伽森狄的反驳是受成见的支配，他没有把自己从日常经验中解脱出来，以为感觉到、醒着的时候有意识的活动都是真的。至于伽森狄所说的：“一切事物给我们表现得就像它们给我们表现的那样”，笛卡尔认为他也不反对这句话，可问题是这句话并不能告诉我们“感觉以外的东西的真实性”。

在第五个沉思中，笛卡尔曾指出，全部科学的可靠性和真实性绝对取决于对真实上帝的认识。伽森狄在此反驳到：“你是用一个模糊的东西来证明一个清楚的东西，更不要说你所得出的结论中有某些模糊不清的东西。”因为你要想使自己获得非常清晰、非常明白的知识，你就“事先论证了上帝存在以及他的能力能够达到哪些东西上去，然后再来指出他能做出你所能够清清楚楚地领会的一切东西”②。应该说，伽森狄对笛卡尔的反驳是根本性的，因为笛卡尔也承认，对上帝，人只能依照自己的能力，知道自己所能知道的东西，上帝的本质和能力，是人的理解力所难以把握的。笛卡尔在此是很难自圆其说的。

伽森狄反驳笛卡尔的另一个主题是身心关系问题。这是笛卡尔的弱点。因为我们知道，笛卡尔在此问题上坚持身心二元论思想。这个思想的难处不在于他把思维与物质区别开来，而在于他不能很好地把它们联系起来。伽森狄正是从这个地方入手，对笛卡尔的身心关系进行了猛烈的抨击。

身心关系实际上是认识主体本质问题的回答，这是唯物主义和唯心主义心物关系在认识论上的反映。由于当时的科学并没有揭示出身心之间的内在联系，经验论者和唯理论者便将二

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 337、338 页。

者对立起来，各执一词。经验论者认为人的心灵依赖于人的身体，由于人的思维过程难以为人的感觉所直观，人们看到的更多是人的感官活动，所以他们就认为，认识来源于人的感觉经验，心灵依赖于人的感官。唯理论者则相反，他们认为人的感觉所得到的只是些个别的、相对的感官刺激，它并不可能得到真正意义上的知识，因为，在他们看来，真正的知识是以观念的形式表现的，而且经验普遍必然性，它必然是由人的理性抽象得来的。至于人的理性思维能力是哪里来的？它抽象的内容又是什么？唯理论者一般都认为理性的抽象能力是天赋的，至于抽象的对象或内容，他们都否认是对感觉经验的概括和总结，而是对人的天赋观念的演绎和判断。

就笛卡尔来讲，他是个二元论者。他认为物质是只有广延性而不能自己运动、自己思想的东西，而人的思维则是没有广延但却会思想具有能动性的实体。根据同类相知的思想，人的感觉和理智，只能认识人的精神实体，而不能直接与物质实体发生联系。笛卡尔认为，人可以领会观念获得清楚明白的知识，通过想像与外在物质发生某种联系。至于身体和灵魂之间如何相互影响，笛卡尔发现人的大脑里有个“松果腺”，正是通过它使身心之间相互交感。这一理论，不但没得到科学上的支持，反而遭到唯物主义和经验论者的猛烈攻击，伽森狄就是其中的一个。

伽森狄追问笛卡尔，你只说自己是个思维的东西，但你应该知道那个思维着的你是什么？如果他如你所说，仅仅是一个没有广延的东西，那么，“你怎么认为有广延的物体，它的形象或者观念能够被接受到你——也就是说，一种没有广延的实体——里边去呢”？[①]伽森狄提出问题的本意是要说明物质与精神是如何才能相互作用呢？可是这是建立在对笛卡尔误解的基础上，

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 340 页。

因为他认为笛卡尔把身体当作粗浊的物质，把灵魂当作精细的物质，灵魂与肉体的统一，其实就是作为精细物质的灵魂渗透在粗浊物质的身体的各个部分。伽森狄的批判就是针对这种理论的。可笛卡尔对此进行公开否认，他认为自己没有把物质分为粗浊物质和精细物质，更没有把灵魂领会为是什么精细物质，他认为这是伽森狄的主观臆断，“我不相信除了你以外的别人也这么想”，“你把精神如何可能被领会的问题和关于它事实上的情况混为一谈了，这就只能表明你关于所有这些事情一件也没有懂得清楚”。[①]

尽管伽森狄对笛卡尔有误会，但这并不影响伽森狄在误会基础上的推论，他认为，感知物体的主体必然也是物体，“假如它没有广延，它怎么能表象一个有广延的东西呢？假如没有形状，它怎么去感知一个有形状的东西呢？假如它没有位置，它怎么能领会一个东西的这些部分高，那些部分低等”[②]。伽森狄在这里把思维的客体与思维的内容混淆了，他并不明白思维的内容是通过人的主观形式表现出来的，而是把思维的内容就当作思维对象本身的性质。不过，尽管这些推论并没有推论出主体和客体的关系，但它却推论出正在思维的主体人的物质本质，它同时也向笛卡尔的“异类如何相知”提出了挑战。“你肯定知道你在思维，但你并不知道在思维的你是什么东西，因为尽管你清清楚楚地知道了这一个活动，但主要的你还不知道，即你还不知道这个实体是什么，而思维只是这个实体的许多活动之一。”[③]从经验论的认识角度看，伽森狄对主体的认识是有道理的，但在笛卡尔看来，伽森狄所谓的主体和他说的“我”根本不是一回事，前者是现实的、具体的个体人，后者是抽象的、被剥去了物质和其

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 384－385、341、341 页。

他认识内容的纯思维。笛卡尔认为："任何一种物体性的形象都不能接受到精神里边，而对于事物的领会或纯思维，无论这些事物是物体的或者是精神的，都不是用物体性的形象做成的。"[①] 笛卡尔还是坚持了"我"的精神纯粹性。可是当他的"松果腺"出现时，又给伽森狄提供了一次反击的机会。

"松果腺" 据说是爬行动物进化过程中一只退化的眼睛残骸，笛卡尔却把它当作灵魂的栖息地，心灵就通过这个"松果腺"与身体的各器官相联系，并通过各器官来感觉外界对象。问题不在"松果腺"的工作程序问题，而是这神奇的"松果腺"究竟是什么？他如何能与人的心灵发生关系？伽森狄就指出："不管这个东西是多么小，它也仍然是有广延的……假如说，这是一个物理上的点，同一的问题照样存在；因为这个点是有广延的，而且决不是没有部分的。"[②]无广延的思维怎么和这个"松果腺"发生联系呢？"只有物体才能触动和被触动，那么没有物体怎么能有这个触动呢？""我之反驳你所有这些东西，不是由于我怀疑你打算得出来的结论，而是由于是我不相信你就这个问题所得出的结论。"[③]面对伽森狄提出的一大堆问题，笛卡尔由于也没有什么有力的论据来证明自己的观点，他似乎在有意回避这些问题，"这些问题的解决对于证明我所写的东西是不必要的"，这些问题都是建立在一个错误的假定上，"如果灵魂和肉体是两种不同性质的实体，那么就妨碍它们能够互相发生作用"。[④]如果物质和精神是按照笛卡尔的理论来定义的，身心关系的问题就很难有什么大的突破。

一场戴着面具的"灵肉之战"就这样在双方摘下面具哈哈一笑中结束了，可它留给后人的依然是无尽的思考。

---

①②③④ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 385、344、346、396 页。

对霍布斯、伽森狄的反驳，笛卡尔早已拉开了架式，在与这两位唯物主义者辩论时，针锋相对、寸步不让，有时还相互的指责、嘲讽。仅就辩论本身来看，笛卡尔要通过激烈的论争来证明自己身份。

如今，他要与一位年龄小他许多的神学博士来辩论，笛卡尔就别是一番心境了，他希望在与阿尔诺的辩论中找到相互间更多的一致性，以缩短他与教会的距离，并能够证明自己对上帝的一片赤诚。阿尔诺温文尔雅、和蔼谦虚，很有才华又不恃才自傲，不像前两位那样过于张扬。笛卡尔对阿尔诺更是极尽赞扬、献媚之能事，他夸奖阿尔诺是所有批评他的人当中“更明智、更能助人为乐的人”，他希望通过自己的友好姿态来获得阿尔诺的支持和教会的信任。所以，当阿尔诺还没来得及对他的著作发表实质性的评价时，他就急不可耐地总结道：“我看得很清楚他的计划并不是反对我，也不是反对我所从事的事业。”[①]笛卡尔这样做并不是个人道德问题，他完全是出于自我保护的本能。如果我们不知道教会在当时的权威和势力，想想布鲁诺、伽利略的下场就明白了。其实笛卡尔并不是无原则的人，也不是为了生存而出卖良知的人，所以到了辩论的最后，当阿尔诺以神学家的身份向他发出严厉的警告时，笛卡尔毫不畏惧、据理以争，他坚持自己的理论和信念，并希望教会能采纳自己的观点，这时候我们才发现，这位喜欢妥协的人原来也有自己的底线，当触及他的理论和信念时，他也会奋不顾身地来捍卫的。

两人的客套就不用说了，我们还是直入他们讨论的主题吧。

他们的探讨也是从人的精神本性出发。阿尔诺并不反对笛卡尔的怀疑法，而且还引用奥古斯丁的理论作为根据。奥古斯

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 222页。

丁在证明上帝存在时曾指出：首先，要从最明显的事情上开始，我问你，你是否存在？或许你是否害怕在回答我的问题时弄错，我问你，如果你不存在，你决不会弄错。笛卡尔听后喜出望外，"感谢他在用奥古斯丁的权威来支持我这件事上给我的援助，感谢他在陈述我的理论上用这样的方式"[1]。到这我们也该打住说几句，如果说，伽森狄随意发挥笛卡尔的理论是由于误会的话，笛卡尔随意发挥阿尔诺的观点可是有意为之。其实笛卡尔让阿尔诺阅读他的著作是有明确的目的，就是希望从他那得到教会方面的支持，至少能获得他们的默许和认可。现在笛卡尔这么急急忙忙地把人家的观点往自己这边拉，就显出了自己的司马昭之心。

遗憾的是，阿尔诺的话还没说完，他仍然也要追问"认识了我存在的这个我，究竟是什么"[2]。阿尔诺指出，通过怀疑，你可以把"我"以外的任何东西暂时排除在认识之外，但你决不能由你不认识其他东西属于你的本质，就得出其他任何东西不属于你的本质。阿尔诺对笛卡尔的清楚明白的真理观和身心二元论证明方式提出异议，你可以证明物质和精神是根本不同的，当你说"我"是一个思维的东西而不是一个物体时，这只能说明你可以在不认识物体的前提下就能认识自己，并不能说作为一个完全的人你并不依赖于任何物质。你说你是一个思维的东西在你的心里是如此的清楚明白，谁又能保证你的清楚明白不出错呢？你少年时接受的许多东西当时不也是非常清楚明白吗？后来不也证明是错了吗？"就我是一个思维着的东西而言，并不是什么被完整地、完满地领会了的完整的存在体的观念或概念，而不过是一个被领会得不完满并且是带有某种精神抽象和思想的

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第222、201页。

限制的存在体的观念或概念。"[1]阿尔诺的这一招无疑是对笛卡尔的根本支点的拆解，笛卡尔把物质和精神分得如此对立，人由于他的分析而变得不完整、不完满。笛卡尔你是个思维的东西，你怎么敢肯定没有一个物质，"除了和其他有广延的东西有着共同的特性，比如可动、可以具有形状，等等而外，它还有这种特殊的思维能力和功能"，"这种思维的能力似乎是和肉体器官结合在一起的"[2]。尽管阿尔诺并不完全赞成这样的观点，但他还是无意中说出了真理性的东西，而且这个思想也将被未来的科学所证实。

笛卡尔对阿尔诺的反驳作出了反应，两人的智斗是在微笑中展开的。笛卡尔说，我们看两个事物之间有没有必然的联系，就是看当他们分离开时是否能够独立存在。如果各自都能够独立存在，双方就不存在相互包含的问题。同样，如果精神性是人的本质，就不管它是否与肉体结合。不能说它与肉体结合了就不是人的本质。同样，肉体也不会因其与精神相结合就可以变成人的本质。

动物是否有灵魂？如果有，它是否也是不灭的？阿尔诺说，听说"笛卡尔先生从事于论证灵魂不死"，那么，依你对灵魂和肉体的区别是否可以推出灵魂不死。因为在一般人看来，动物的灵魂总是随着肉体的消亡而消亡。你怎么看呢？阿尔诺把球踢给了笛卡尔，他希望依此验证一下他的观点和态度。因为人们发现这个问题并不像他在书名中所许诺的那样得到应有的重视。这也是麦尔塞纳对他有意见的地方。

"我不想回答阿尔诺先生在这里关于灵魂不死的话，因为他的话和我说的是一致的。"这是笛卡尔的一贯态度，对于这些敏

---

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 206、207 页。

感而有风险的题目，他宁愿让神学家自己说去，而不愿在这里耗费更多的精力，因为他是个科学家，在科学结论与宗教无法调和时，这也不失为一种自保的办法。不这样又能怎样呢？难道也让他像布鲁诺那样在火中抗争吗？这不符合笛卡尔的信仰和性格，他似乎觉得有更多的、更有价值的事在等着他去做，人生苦短，何必把时间耗在这对己对人都无益的争辩上呢！现在既然阿尔诺已经提出了这个问题，他也就不能不表明态度，"关于动物灵魂，虽然这里不是考虑这个问题的地方，而且如果没有全部物理学上的解释，除了我已经在我的《方法谈》一书的第五部分说过的那些，我不能再多说什么"。

这段话表明，笛卡尔是个既坚持原则而又很注意把握分寸的人。他委婉地批评阿尔诺不该在此提出这个不合时宜的话题，紧接着就表明自己在这个问题上是尊重物理学方面的研究成果，言外之意也是很清楚的，那就是他不会从教会和《圣经》那里寻找答案，也就是说，笛卡尔已经把灵魂问题当作一个科学问题而不是宗教问题来看待，在人与动物身上，如果物理学能够揭示清楚的，决不让宗教去插手。他说，所谓的动物精神，只不过是些"非常稀薄的这种液体的流动"[①]，动物的运动就像"一架机器里所要求的同样的办法来产生这个运动，用不着精神去干涉"[②]。人体也不过是一架自动的机器，当灵魂与它相分离时，在机械结构中一样可以做自己的运动。笛卡尔的这些观点在我们现在人看来有些可笑，但在当时，这正是科学力求摆脱宗教和经院哲学束缚的挣扎和努力，因为在当时这种做法是要冒风险的，甚至于付出生命的代价。

对上帝的讨论也是个让笛卡尔头疼的事，这可不像动物灵

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 232、233 页。

魂那样好拒绝，但笛卡尔采取的策略也一样，尽量与正统的观点保持一致，这也与他的天主教徒身份相一致。阿尔诺对笛卡尔关于上帝存在的动力因问题提出异议，“上帝关于他自己，在某种意义上，和动力因对他的结果是一样的。这对我来说有点生硬，不真实”[①]。“对笛卡尔先生所说的，自然的光明告诉我们没有任何东西是不许问它为什么存在，或者不能追寻它的动力因的，或者，假如它没有动力因，那么问它为什么不需要动力因。”[②]笛卡尔这样大胆的追问自然让宗教界人士不安，因为这很容易让人想起那个只能在信仰中供奉而不能在理性中思考的上帝，上帝给了人自然之光，人却用它洞照心灵的黑暗，直到发现上帝自己。于是，阿尔诺赶忙出来为笛卡尔做起了示范，他说，如果有人追问上帝的动力因问题，“我回答说，如果问上帝为什么存在，不应该用动力因回答，而只能这样地回答：因为他是上帝，也就是说，一个无限的存在体。如果问他的动力因是什么，就应该这样回答：他不需要动力因。最后如果问他为什么不需要动力因，就必须回答说：因为他是一个无限的存在体，他的存在性就是他的本质；因为只有这样的一些东西才需要动力因，在这些东西里，允许把现实的存在性同本质分别开”[③]。与笛卡尔的豪迈、自信相比，阿尔诺的回答是那么的迂腐而没有智慧，然而这正是教会所需要人们遵循的。

对阿尔诺的回答，笛卡尔当然不满意，他说：“对动力因的考虑是我们用来证明上帝的存在性所具有的如果不说是惟一的方法的话，那么至少是第一的、主要的方法，我想这是人人皆知的。”“如果我们不放任我们的精神去追寻世界上一切事物的动力因，就连上帝也不例外，那么我们就不能使用它；因为在我们

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 211、216、216 页。

证明上帝存在之前，我们有什么理由不去追寻上帝存在的动力因呢？"[1]笛卡尔好大胆，连上帝也敢追问，也要在理性的证明之后才去信仰。这里不在于说上帝的在不在问题，而是说我们用什么方式来确立上帝的存在，或者我们以什么标准来衡量上帝的存在和能力。难怪连态度一向温文尔雅的阿尔诺也要对笛卡尔提出忠告和警告，自己希望笛卡尔能明白奥古斯丁提出的：理解、信仰、发谬论。而且特别指出发谬论的原因："第一，因为他强不知以为知，他就不能再学习了；第二，因为狂妄自大本身就是无耻之徒的标志。"[2]笛卡尔是个明白人，他不能不清楚这是阿尔诺在指桑骂槐，笛卡尔也当即还以颜色，既然如此，我笛卡尔也只好把我本"不想说的真话"说出来，你们知道人们为什么不相信罗马教会吗？因为，他们总是"强迫我们采取这一意见而不采取另外一个意见"，"他们惯于说那种意见跟信仰的真理矛盾，以便企图用权威来废除他们用理性反对不了的东西。但是我提请把他们的宣判上诉给善良的、正统的神学家们，我心甘情愿地服从他们的判断和审查"。[3]笛卡尔前半部分的话是发自肺腑的，表达了他对那些"恶意中伤"、"想要显示比其他人知识渊博，不能忍受别人提出的任何与他们不同的意见"人的愤怒，至于后半部分，那就有点托辞了，因为在他的眼里，连上帝都得接受理性的审判，更何况，"善良、正统的神学家们"，笛卡尔接受他们判断和审查的前提大概也是要看他们的审查程序和结果是否合乎"理性规则"。

不过，我们并不否认阿尔诺个人的道德涵养和对笛卡尔的一片好意，但笛卡尔这时似乎是与阿尔诺犟上了劲。他说，我不是怀疑你的信仰和忠诚，我是怕你的普遍怀疑使"那些有些倾向

---

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 240－241、219、256 页。

于不信神的人能够利用你的话来反对信仰和我们信之不疑的真理"。笛卡尔说，请你放心，我的书就是写给像你这样"有才华的人看的"[①]。不过，"不能说这些东西既然不是对大家都合适、都有用，我就最好不要写；因为我认为这些东西非常必要，我相信如果没有它们，人们就决不能在哲学上建立任何坚实可靠的东西"[②]。

阿尔诺说，神学家害怕，如果根据你的那一套原则，"圣体秘密的一些东西不能继续存在，不能保持它们的完整性"[③]。笛卡尔回答，那好啊，不妨就按我说的办，"我的意见对神学家来说要得当的多"[④]。

阿尔诺说，你的理论很难自圆其说，因为你的论证陷入循环论证。"因为，我们之所以肯定上帝存在，是因为我们对这件事领会得非常清楚、非常明白，因此，在我们肯定上帝存在之先，我们又必须先肯定凡是我们领会得清楚、分明的东西都是真的。"[⑤]笛卡尔说："我没有陷入循环论证中，我是把我们事实上领会得非常清楚的东西同我们记得以前曾领会得非常清楚的东西区别开来。何况，我在本书一开始就指出过，一些神学家对在论证上帝和《圣经》时也是循环论证，他们说，我们一定要相信上帝，因为《圣经》就是这样说的；同时他们又说，我们一定要相信《圣经》，因为《圣经》来自上帝。这不也是循环论证吗？"[⑥]

最后，他希望神学家们能抛弃那些"对于理性是矛盾的，完全是不可理解"的过时理论。他公然宣称："而我的意见将会代替它，当作可靠的，无可置疑的，这样的时刻将会到来。"

教会对他的回答也是肯定的：声讨，查禁！

在此后的生活中，笛卡尔为他的"狂妄"付出了代价。

---

①②③④⑤⑥ 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 249、249、220、253、217、247 页。

第六组反驳

第六组反驳,也是个集体之作,是许多神学家和哲学家们集体观点的集合。或许这些人的地位、名望不如前边那几位高,他们的态度也比较温和,只是向笛卡尔提出了9个问题,希望能得到他进一步的指导和论证。所提的问题也不是很有分量,所以双方的气氛并不是很紧张,在笛卡尔得知这些研究了30年哲学和神学的人,读了7遍他的著作才提出这些问题时,心里也有些激动和自豪。他感动的是有这么多有识之士在钻研他的著作,自豪的是"在那么仔细认真的检查之后,他们却没有在我的论证里指出任何错误和谬论来"[①]。这使他更坚定了信心,经过这么多次的辩论和考察,"我所写的那些东西并没有被那些有学问的人们的权威所削弱"[②]。

正是基于上述原由,笛卡尔这次论辩比较轻松、自信,在答辩中循循善诱、娓娓道来,在好些地方表露了个人的心迹,还特别谈了许多宗教方面的事。所以这一部分也是研究笛卡尔的宗教观及思想发展过程的好资料。鉴于此,我们在本次反驳与答辩中,着重介绍笛卡尔的答辩内容。

我们不在意笛卡尔对所提问题的回答,因为它们并不是些很有见地、很有新意的问题,我倒是对笛卡尔在回答问题时的即兴发挥感兴趣。在这方面表现了他对一些问题的看法。比如,谈到宗教,他说:"我从来也没有从事过神学研究,我只是在我对自己的研究有必要的时候才采用一点,同时由于我觉得我自己的心里没有神圣的灵感使我认为我有能力来从事于神学事业,因此我在这里声明今后我对于像这样的反驳不再予以回答。"笛卡尔的这个声明使我们看到他对宗教的态度,笛卡尔虽然说他没有研究过宗教,但并不表明他没受过宗教的影响,事实上,他

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第66页。

在幼年和童年一直受到宗教的熏陶，所以，笛卡尔在许多场合一直说在幼年接受的错误，这其中也应该包含一部分宗教的东西。他对宗教知识的运用也是实用的，就是在研究中遇到什么问题时，才临时抱佛脚，从有关书本中寻找相关的知识，我们也不要忘记，在笛卡尔的朋友圈里就有一些像麦尔塞纳神父这样的好朋友。对一些敏感的宗教问题采取回避态度，这也是他对待宗教的一贯策略。在17世纪那个理性的时代，人们的心灵正在从宗教束缚中摆脱出来，笛卡尔的"普遍怀疑"原则被教会看成是颠覆宗教信念的东西遭到讨伐，但笛卡尔并不屈服，他仍坚持用自己的理性思考宗教，他不相信终极因，也不同意万物为人的利益而存在，他对上帝一般是严肃的，但不过多掺杂个人的感情，他认为我们可以相信上帝、崇拜上帝，思考上帝的崇高和伟大，但上帝的性质是我们人的智力所无法把握的，他的功能也是我们无法理解的。按笛卡尔的原则，凡理性不能清楚明白地认识的东西就不能成为知识，既然对上帝的本质和功能我们无法理解和把握，那就不能以此来影响我们的生活。上帝在创造世界后，就不再管世界上的事了，人必须靠自己的努力来获得幸福。

笛卡尔的上述观点都散见于他的著作中，很少比较集中谈论宗教问题。在这次答辩中，笛卡尔破例谈了自己对一些宗教问题的理解，在解释这样做的动机时，笛卡尔说："怕的是我的沉默不语会给有些人以机会去信以为我之不回答是因为对你们所提出的《圣经》的那些地方我没有能力给以合适的解释。"[①]在解释有关《圣经》知识时，他有两个明显的意图，那就是要使自己著作的观点与其相统一，对这些宗教观点做出了新的解释，这种解释肯定是有利于科学的进步和人类的幸福。

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第414页。

在解释"知识是叫人自高自大,惟有爱心能造就人"时,笛卡尔就试图把知识、上帝和爱统一起来。他说,这里的知识并不是指所有的知识,"并不说人们不能有任何知识",言外之意就是并不是所有的知识都使人自高自大,那些爱上帝的人,对上帝有一定的知识,这些知识更不可能使人自高自大。笛卡尔进而解释到,看来这句话:"仅仅说那些没有爱心的人,因而也就是对上帝没有足够的认识的人。"如果他们有了认识上帝的知识,认识了上帝,自然就不会自高自大了。从认识的次序来说,人"必须从认识上帝开始,然后把我们对于其他事物所具有的全部知识都使之取决于这个认识,这就是我在我的沉思里已经解释过的"[①]。倒通过这句话也解释了他的一个观点,那就是我们的一切知识必须以对上帝的认识为前提的。

在上帝和人的关系上,笛卡尔强调人在自己生活中的地位和作用。《传道书》书中讲了一个事例,教徒索罗门承认:"他想用人的智慧的光明来指导他的行动,而不联系到上帝的智慧的光明,也不把光明看作是上帝手上的一种恩赐。"[②]这种罪过使他只看到虚荣的东西而找不见完全满意的东西。由此宗教得出结论:人查不出日光之下所作的事。无论他费多大的心力都不可能。笛卡尔纠正道,这里的人"不应该指一切种类的人说的,而仅仅指同所描写的前一节的那个人说的"。我们注意到,笛卡尔总是把广义上的人变成一个具体的人的特例,目的还是有利于人的解放。

上帝"在太阳底下做的",总是"指自然的东西说的,不包括这些东西对于上帝的附属性在内",这样,在笛卡尔眼里,自然与上帝相联系,但又有相对的独立性,"人什么时候不认识上帝,他

①② 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆1996年版,第415页。

什么时候就不能对自然的东西有完满的认识”。[1]这句话如果倒过来看,人对自然界的认识成果就体现在他对上帝的认识,这不就给自然科学的发展找到了最合理的根据了吗?从而使自然科学与宗教和谐存在。

在《传道书》第三章第十九节里,上帝说,这个(人)怎么死,那个(兽)也怎么死。上帝的这种说法与笛卡尔的有关的说法不一致,因为笛卡尔认为,人和兽不一样,人有灵魂,动物则没有。动物的死就是不存在灵魂问题,而人的死则仅仅只是肉体的死,灵魂却是永恒的。为了协调两种说法,笛卡尔对上帝的说法进行了新的解释:上帝所说的人与兽同样死法,以及人强于兽“显然这仅仅是指肉体说的。因为在这个地方他仅仅说到属于肉体的东西。至于人死后灵魂怎么样,笛卡尔认为这是人的理性所不能知道的,“人的灵魂不是物体性的;但是至于说到它是否将上升,也就是说,它是否享受上帝的光荣,我承认只有信仰能够告诉我们”[2]。这样,笛卡尔就把人的灵魂和肉体分别看待,人的生和死分别看待,把理性和信仰分别看待。人活着,应用上帝赋予我们的灵魂把握今生今世,用理性掌握科学知识,通过努力创造幸福。至于灵魂在死后的着落,只能信仰。

关于人的自由问题。在笛卡尔看来,自由主要是意志的自由,意志属于精神的一种,与理智相并列。上帝是至高无上的善,是真理的源泉,是一切完美之物的拥有者,上帝可以随心所欲地按他的意志创造世界。上帝创造世界处在一种绝对自由的状态,这就意味着他在创世时意志处在“无所谓”状态。“在上帝那里的一种完全无所谓是他的全能的一个非常大的证明”[3]。人不可能处在这样的自由中,虽然说上帝赋予人自由意志,但人的

---

①②③ 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 416、416－417、417 页。

自由是受到理智等各种因素的限制。“人越是明显地认识好和真，就越能自由地接受好和真，只有在人不知道什么是更好的或者更真的，或者至少当他看得不够清楚，不能不怀疑的时候，他才抱有无所谓的态度”，由此看来，人的无所谓与上帝的无所谓不一样，人的无所谓是人处在无知而不知其所从的盲目状况下，上帝的无所谓是随心所欲的创造。“无所谓并不属于人的自由的本质，因为，不仅仅是当我们对于善和真的无知使我们抱无所谓的态度时我们是自由的，而且主要也是当我们对一件事物的清楚、分明的认识推动和迫使我们去追求时我们是自由的。”[①]由此可见，在笛卡尔看来，自由意志是上帝赋予我们人所特有的权力。既然是上帝赋予的，那就是人人都有的，谁也没有权力剥夺他人所拥有的这份权力。但自由意志要想达到善的趋向必须有真的知识为基础，而所谓的知识应是对上帝所创造的必然的清晰而明确的认识，从这个意义上说，自由是对必然的认识。人的“无所谓”其实就是人处在一种盲目必然性状态中。人在努力争取自由时，必须克服这种“无所谓”的生存状态。

“当人们认真考虑上帝的广大无垠时，人们看得很清楚，没有神秘感的东西是不取决于他的，不仅凡是存在的东西，就连秩序、规律、好和真的理由，都无不取决于他。”所以，“上帝，作为一个至上的立法者，永恒地安排了建立了这些真理。”在上帝所立的大法中，有些是我们人的理性所不能理解的，如上帝创世的秘密，为什么 $1 \times 1 = 1$ 等等；有些是我们应该知道而我们却不知道，甚至对我们本来很清楚明白的知识大加怀疑，这都是违反人的理性原则的。笛卡尔这个思想发展到康德就表现为：“人为自然立法”。

笛卡尔把建立在人的感官基础上的认识分为三个阶段：在

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 418 页。

第一阶段，是外物与感官的直接接触，它是感官“官能的分子运动以及由这个运动所产生的形状和地位的变化”，它在本质上是一种机械运动。到了第二个阶段，精神与物体性的官能相结合，物体性的官能由于受外在物体对象的推动和感染，必然产生诸如疼痛、饥饿、气味等感觉；第三个阶段就是精神对感觉的判断，这属于理智性活动。在判断过程中，由于受习惯和幼儿时代接受来的似是而非的东西的影响，使我们的判断经常出现错误，例如小时候我们看到太阳很小，以为它真的就那么小，后来天文学知识告诉我们，太阳实际上比地球大好多倍，我们从天文学中所得到的有关太阳的知识，就是克服了幼年时代的错误的一种科学的判断。由此看来，笛卡尔把感觉和感觉的判断区别开来，前两个阶段属于感觉，它无所谓对错，它就是一种物体和感官的运动，最后一种则是对这种活动的判断。笛卡尔承认人的观念有一部分是从这里来的，但由于他是对感觉的判断，所以这种外来的观念总是模糊的，“由于精神过于和肉体结合在一起，不能离开感官去进行思维，因此精神只能很模糊地知觉各种东西”，这不符合笛卡尔关于知识的标准。在笛卡尔看来，真正的知识应是对纯概念的理性反思。

在被问及他是如何从怀疑中摆脱出来的，笛卡尔总结到，他是费了很大的力气才从怀疑中摆脱出来。大概分三步：第一步，他从怀疑中发现了确定的自我，由此确定了他认识的逻辑起点；第二步，他从自我中发现了上帝及其赋予我心中的观念；第三步，他把物体和精神区别开来，进而发现了灵魂和肉体的区别和联系，从而使他真正走上了探索真理的认识之路。笛卡尔的认识是对主体自我的认识，这标志着哲学从古代的本体论转向近代的认识论，由对外在客体的认识向对主体自我的反思。

最后，笛卡尔大声疾呼：“我从来没有追求别的东西，除非是这样一种方法，用这种方法人们可以肯定真理理由的可靠性，发

现错误的和似是而非的理由。”

是的，笛卡尔做了他所能做到的一切，他的成就将恩泽后人。

3. 第二战场

笛卡尔高见，在书没有出版以前，他就掀起了一场思想论辩。在自己这块思想阵地，他前思后想、左抵右挡，与各路思想家唇枪舌剑，用自己坚强的意志和逻辑的力量守住了这块阵地。如果说，学人之间的争辩靠的是智慧和知识，要以理服人，即便有时感情用事、言词过激，也不过说几句“精神啊”、“肉啊”之类的俏皮话，借机讽刺挖苦对方一番。秀才举事、纸上谈兵，这是笛卡尔最喜欢玩的思想游戏。

就在笛卡尔与学者们围绕《沉思集》争辩得难解难分的时候，在书外还有一场争斗正在进行。这场斗争也是在学术的名义下进行的，但它早已超出了学术的界限，最后演变成人身攻击和政治迫害。笛卡尔在自己的思想王国里是只威风八面的虎，可以把一切东西“吃”进他的怀疑里。如今的这场斗争是在校园和社会上进行，笛卡尔被迫应战、助战和参战，可当他真正参与到这场无规则的战争中后，就有一种老虎下山被犬欺的感觉。

这场争论首先是在乌特勒支大学进行的。双方主帅是笛卡尔和沃埃特，主将是勒卢阿和弗特、斯古克等。首发阵容是勒卢阿和沃埃特。争论的焦点是笛卡尔的思想。

在开战前我们应该介绍一下双方的队员：勒卢阿，原本是笛卡尔主义的热情倡导者瑞纳里的学生，1639 年瑞纳里去世后他成了笛卡尔主义的旗手，在该大学宣传笛卡尔的思想。他思想解放，喜欢接受新生事物，在课堂宣传新思想，很受学生欢迎，但却遭到保守势力的反对，成了他们攻击的靶子。

沃埃特，乌特勒支大学首席神学教授，学识不高，品质不好，学术研究没什么大的成果，但在投机钻营、玩弄权术方面很有一套。他演讲口才不错，演讲富有激情和煽动性，但如坐而论道，从他口中说出的尽是些诸如经院哲学的陈词滥调。1641 年升任乌特勒支大学校长后，更是变本加厉地反对和迫害以勒卢阿为代表的新思潮的传播者。与这样的学棍和政客为敌，你可悠着点。

双方的出场论争是围绕哈维的血液循环和笛卡尔的身心观展开的。早在 1640 年，勒卢阿在课堂上宣传哈维的血液循环理论，被弗特等人逮住在校园里大加讨伐，说他离经叛道，宣称与宗教学说相背离的思想。我们知道笛卡尔也是哈维学说的拥护者，保守势力明白，宣传哈维的思想其实就是间接地宣传笛卡尔的学说。所以他们便对勒卢阿群起而攻之。偏偏这个勒卢阿，年青气盛、城府不深，不是先避其锋芒，而是单刀匹马就和人家干上了。斗争一开始还在学术论辩的形式下进行。双方你来我往，说着说着，就说到笛卡尔的神学学说上来了，在当时占统治地位的是亚里士多德小形式质料说和经院哲学的实体说，笛卡尔的身心二元论显然是有背传统，可勒卢阿就是这样不加修饰的为笛卡尔辩护，学者们就是喜欢接受新思想新观念。沃埃特尽管使出浑身解数，也抵挡不住这股新思潮在校园里“泛滥成灾”。勒卢阿的反驳让校长很没面子，情急之下，搬出当地行政大员来对斗争施加影响。结果，勒卢阿发表的文章被没收查禁了，而且沃埃特还利用自己校长的特权解除了勒卢阿教授哲学的资格。勒卢阿有些招架不住了，忙将战况函告笛卡尔，请求主帅出山。

其实，笛卡尔对校园里的这种斗争并不热心，他也多次规劝勒卢阿等弟子、信徒们要注意策略，要从长计议，不要图一时之勇。此时正是 1642 年 5 月，笛卡尔正忙着他的《沉思集》和答辩，无暇与沃埃特之流计较。可这个沃埃特也真够黑的，整倒勒卢

阿根本不是他的目的，他要通过这种敲山震虎的办法逼笛卡尔出来应战。目的就是要把笛卡尔连同他的学术批倒批臭、扫地出门，以彻底消除笛卡尔思想在校园乃至整个荷兰的影响。

笛卡尔心里明白，自己的思想本来就很招惹是非，再加之还有个法国移民的身份，很容易被人利用。而且这样做也不符合他一贯的生活守则，他不愿意把精力耗费在无意义的争辩中，在笛卡尔看来，真理不是在争辩中而是在思考中发现的。

见笛卡尔不就范，沃埃特急了，他指使其弟子格罗宁根大学教授斯古克（此人后来升任格罗宁根大学校长）撰写诽谤笛卡尔的小册子《笛卡尔哲学》，沃埃特积极给斯古克提供资料，还帮忙修改，在文章中增加了许多攻击和谩骂的文字。在即将印刷时，沃埃特还特意写了一个前言，在前言中专门透露了笛卡尔写给丹尼特的信，在信中笛卡尔是这样勾画沃埃特的："有这么一个人，他被当今这个地方的人视为神学家、传教士、信仰卫士。他通过喋喋不修的训诫，肆无忌惮地抨击现行天主教，排斥异己，打击代表时代精神的力量，正是凭借这些手段，他爬到了受人尊敬的高位。对于宗教，他表现出充满热烈纯真的执著；布道中间夹杂着诙谐，颇能取悦于教众的听觉。他不断地出版一些不值一读的小册子，频频引证许多作者的言论，尽管有些言论不是支持他，而是反对他。他奢谈每一种可能的科学，仿佛他是科学的行家，因此他被视为无知中的学者。"[①]可见沃埃特在笛卡尔心中是何等形象。不过，这个原本属于私人信件，一到沃埃特手中，便成了笛卡尔诽谤他的证据。而且，笛卡尔还多次把沃埃特与神学家、宗教等词句联系在一起，这很能让不明真相的人相信，沃埃特是因为宣称宗教而遭到诽谤的。再加之斯古克把笛卡尔的哲学说成是无神论、反基督教的理论，这就使双方的争论

① 尚新建著：《笛卡尔传》，河北人民出版社 1997 年版，第 139 页。

由个人关系变成了无神论者和正统神学之间的斗争。这种无限上纲的伎俩也只有沃埃特这样的学棍和政客才使得出来，因为他们总是需要借助政权的力量来达到自己学术之内达不到的目的，他们往往是靠封住别人的嘴来掩饰自己的理屈词穷。这种人最卑鄙！

笛卡尔这次可是坐不住了，他隐约感觉到那一顶顶“帽子”背后充满着杀机，关心他的朋友也纷纷来信要求他澄清事实真相。其实，早在这本小册子印刷期间，笛卡尔就陆陆续续得到该书的一些信息，他当即致函沃埃特，对斯古克的这本小册子进行了猛烈的抨击，对该书前言中提到的那封信也做了解释，笛卡尔这样做还是希望息事宁人，以免事态进一步扩大。可是沃埃特并不买账，继续对笛卡尔进行攻击，这种人，在理论上虽说不出什么道道来，但在罗织罪名方面却说得头头是道。笛卡尔激怒了，他奋起反击沃埃特和他的弟子斯古克，使论战达到白热化的程度。

如果是纸上论战，这些学术上的次量级拳手，确实不堪一击。可笛卡尔心里清楚，这些人根本不是和你理论是非的，他们是要通过这些罗织的“罪名”置人于死地。这时沃埃特又出版了本《关于圣母玛丽亚》的小册子，诽谤、攻击市政当局的有关政策。笛卡尔读过后，凭直觉他判断这与诽谤他的那本小册子出自同一个人手，都是斯古克写的。这时沃埃特仍然躲在幕后操纵着这场斗争。笛卡尔想，如果能证明这两本小册子是出于同一作者之手，就能把沃埃特操作论证的真相揭露出来，也能把他诽谤笛卡尔和市政官员的事联系起来。可是笛卡尔苦于没有证据，一时也没有办法。这样一晃就是4年，期间沃埃特和他的同伙还是不屈不挠地纠缠着，时而匿名信、时而公开声讨，沃埃特还利用校长的特权，以学校的名义宣布笛卡尔有罪。正在沃埃特一伙为他们的讨笛成功弹冠相庆的时候，沃埃特为自己表功

的一封信件落到了笛卡尔的手中。沃埃特在信中得意洋洋地宣称，他就是要指使斯古克等人把笛卡尔搞臭，使其思想在学校和社会上没有市场。笛卡尔看到这封信如获至宝，即与沃埃特订正事实，在白纸黑字面前，沃埃特也无法抵赖，只得承认自己操纵辩论、诽谤笛卡尔的事实。笛卡尔随后给丹尼尔和沃埃特各写了一封公开信，要求澄清事实，追究诽谤者的法律责任，并通过当地一些有影响的人物交给了乌特勒支市政官员。当地的行政长官对这件事本来也没什么兴趣，而且他们也不希望事态继续扩大下去。可事情既然已到了这个份上，也只好让他们通过法律解决纠纷。

我们现在的人当然可以接受笛卡尔，并被他的伟大思想所折服。可是这事在笛卡尔的时代却全然不是这样。笛卡尔，无论他如何地宣称他对宗教的虔诚和信仰，但他的理论中“普遍怀疑”、身心二元论以及理性高于信仰等思想对当时的社会有着很大的冲击。当时几乎所有的教派都对笛卡尔思想持批评和否定态度，笛卡尔本人在宗教界也很孤立。这时笛卡尔如果再想想阿尔诺神父在《沉思集》出版前的忠告，或许有利于他分析自己目前的处境。阿尔诺当时就曾引用奥古斯丁的话指出：如果“我们什么都不相信，那么在人类社会里就没有什么东西是靠得住的了”。即便你笛卡尔本人如何相信上帝，但你的普遍怀疑等思想“对有些倾向于不信神的人能够利用他的话来反对信仰和我们信之不移的真理”[①]。这话说得再明确不过了，那就是，无论你笛卡尔怎么说，你的思想都将成为攻击宗教的思想武器。可是笛卡尔当时并不相信，他还与阿尔诺神父辩论了一番，现在，当笛卡尔即将与沃埃特对簿公堂时，阿尔诺神父的话不幸而言中。教会不支持他、学校当局也不支持他，法国国籍也容易被人

① 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第220页。

利用。笛卡尔处在一个非常不利的境地。

庭审前，沃埃特就开始大造舆论，把自己打扮成与笛卡尔的无神论思想进行斗争的坚强斗士。他要使大家相信，他与笛卡尔之间并没有什么个人恩怨，就因为他是“尼德兰教会的光荣与荣耀”，才使他遭到笛卡尔的诽谤和攻击。至于那些诽谤笛卡尔的小册子，沃埃特声明与己无关，都是斯古克他们所为。而这个斯古克也捶着胸膛充好汉，一口咬定，那个小册子全是他一人所为，与他的老师无关。沃埃特就这样凭着他的极具煽动性的演讲宣传，赢得了乌特勒支大学和一些社会名流的同情和支持，他们纷纷要求法院惩罚笛卡尔，以保护本国国民的名誉不受侵害。可别小看这个“本国国民”，他一下使人想到笛卡尔的法国国籍，笛卡尔就这么被孤零零地排除在众人的关怀之外，在民族情绪的支配下，谁还能相信笛卡尔这个外国人呢？沃埃特受到了普遍的同情和支持。

1643 年 6 月 13 日，法院向笛卡尔发出了传票，要求他向法庭提供证据以证明他的起诉，主要是沃埃特诽谤他和《笛卡尔哲学》那本小册子的真实作者。法院在此过程中显然做了一些不利于笛卡尔的事，如他们通过邮寄和散发印刷品等形式大肆渲染笛卡尔收到传票的消息，以扩大笛卡尔在大众中的负面影响，对笛卡尔的精神造成很大的压力。而对笛卡尔提出的要求却敷衍了事。笛卡尔对此很恼火，于当年 11 月写信——《致海牙国际顾问威廉函》，详细解释了他与沃埃特等人争论的经过以及他所受到的不公正待遇，希望得到威廉的干预。他也向法院表示了不满和抗议。可是，他的声音在埃赫蒙德这个已被搅得天昏地暗的城市里显得多么地微弱和无力。多少年后，当这个无名小镇因笛卡尔的居住而有名时，当地居民因与笛卡尔有缘同居一处而自豪时，他们是否也对笛卡尔的这种不公待遇而心生愧疚呢？

庭审的日子一天天地临近了,笛卡尔有些坐立不安,一些好心的朋友也写信提醒他,要他注意眼前的处境。笛卡尔也有些犹豫。是与沃埃特对簿公堂吗?眼下这种状况,不要说为自己申冤,就是连一个清白怕是也还不了。如果自己证据不足,人家反告你一个诬陷、诽谤罪。到那时,自己可就吃不了兜着走,逮捕入狱是小事,弄不好连小命也得搭进去。笛卡尔越想越有些害怕。看来,此处不是久留之地,一不做,二不休,三十六计走为上策。想到这里,笛卡尔就连夜打点行李,与仆人一起逃往海牙。

笛卡尔为什么要到海牙去呢?因为那里住着法国大使蒂利埃,在危难之时,他希望得到祖国的支持和帮助。大使和笛卡尔以前就有过交往,而且他也很敬佩笛卡尔的学识,现在笛卡尔提出请求,于公于私,他都是义不容辞。他请求奥伦治亲王出面调停,在亲王的干预下,事件得到了控制。不过,法院通过不公开的审判,判笛卡尔有罪,并谴责了他对沃埃特的诽谤和诋毁,只是审判结果没有公开发布,这在一定程度上也算保护了笛卡尔。

对官方的这种息事宁人的态度,双方都不满意。笛卡尔感到自己受了很大的冤屈,心里窝着很大的气,而且他认为这是对他的人格和尊严的极大伤害。沃埃特也觉得自己的冤屈没有得到伸张,对这样的判决也不满意。这就为以后矛盾的激化埋下了隐患。

对这个判决大为不满的还有一人,那就是斯古克。他好像觉得自己受了天大的冤枉,于是在乌特勒支大学大吵大闹,公然指责笛卡尔对他的诬蔑,这在一定程度上又激起了大家对这个事件的关注,而且判决结果对笛卡尔又是那样的不利,在这种情况下,笛卡尔只得再一次逃到海牙避难。

为了弄清事实真相,笛卡尔决定从斯古克身上寻找突破口。他向斯古克所在的学校——格罗宁根大学的校务委员会提出控告,要求他们澄清有关事实。校方当时也很为难,一方是自

己学校的校长，一方是著名的思想家。若对笛卡尔的控告置之不理，恐怕学校的声誉将因此而受到影响，校方并不想为校长背黑锅。在校方的压力下，斯古克只得向外界公布事实真相，把沃埃特的一切不光彩的行径抖个精光。斯古克的证词把乌特勒支校园搅成了一锅粥，笛卡尔站出来要求法院为他恢复名誉。沃埃特和他的儿子也不认输，他们在诽谤笛卡尔的同时，也把矛头对准了斯古克和他的学校，一时间三国鼎立、天下大乱。在事实真相已经大白于天下的情况下，为了平息笛卡尔的愤怒，法院只得宣布禁止在该市出售攻击笛卡尔的小册子。对笛卡尔提出的其他正当要求不予理睬。这场争执了将近 6 年的论辩就这样不了了之。

后来还是笛卡尔主动提出和解愿望。1644 年 11 月，笛卡尔从法国重返荷兰，曾找到斯古克，希望与他结束争议，以便把更多的精力用到其哲学体系的创作上，这一倡议得到斯古克的响应。1645 年，他又给乌特勒支地方行政长官写信，解释了事情的全过程，批评了沃埃特的行为，并向当局提供了沃埃特诽谤他的确凿证据。笛卡尔证明自己的人格，捍卫了自己的尊严。不过，他还是渴望和平，他不希望因这件事与人结仇记怨，过去的就让它过去，我们应以宽容的心容纳别人。他提醒人们记住：人们不应该在相互仇视和伤害中生活。对动物，哪怕是像蚂蚁那样小的动物，我们都不应该伤害它，更何况人。

这个持续了 6 年的争论，占去了笛卡尔许多宝贵的时间，也给他带来无尽的烦恼和恐惧。好在一切都过去了，还有更多的事在等待着笛卡尔去做。

一个人创造了思想，注定要为他的思想而斗争，无论这样的斗争在思想内部还是外部。想想吧，笛卡尔在那个冬天的小屋里，外面下着雪，他独自一人钻在“火炉子里”，忍受着灵魂的煎熬，最后他战胜了自己。多少年后，伴随着《沉思集》的完成，他

又与他思想的敌人展开了一场大辩论这是他一手导演的。他要通过辩论，来检验自己思想的可靠性，结果，他对自己充满信心。与乌特勒支长达6年的持久战，是一场外围战。起因仍是他的思想，但战争的目的已涉及到他的人格、尊严乃至人身安全。这位法国骑士奋起反击，在神学卫道士们的重重包围中孤军奋战、左抵右挡，最后虽有些身心憔悴，但也没让对手逮着任何便宜，支撑他的依然还是他的思想和信念。不过他从此也变得聪明了许多，在与这些神学卫道士们的斗争中也学到了几招。这不，仍不甘失败的沃埃特诚心不想让笛卡尔有个喘息的机会，1647年5月，他秘密联合莱顿大学校长、神学教师勒维乌斯，在莱顿大学展开了对笛卡尔思想的批判。笛卡尔既不出面应战，也不希望他的门徒与对方辩论，他还是运用对付斯古克的办法请该校大学主管出面澄清事实，这招果然管用，虽没达到预期效果，但至少阻止了勒维乌斯的猖狂进攻。最后校方决定争论双方都不许再谈论笛卡尔的学说。笛卡尔虽然有些冤屈，但这个结果的取得要比上次容易得多，而且他又避免了一场无聊的纠纷，这对他来说就是胜利。其实连笛卡尔的论敌也明白，真正的思想是阻挡不住的，因为它代表着真理。

“野火烧不尽，春风吹又生。”

15年前，笛卡尔离开巴黎来到荷兰，就是为了寻找一个清静、幽雅的环境，以便更好地从事精神的思考和创作。那时他在荷兰不断地转换住址，就是为了给自己创造一个良好的思考环境。没想到，如今当他功成名就、名声斐然的时候，他不断地转换住址，仅仅是为了躲避迫害、寻找安全。想到这，他总是有些黯然伤神。15年了，他已经把自己融入了这个盛开郁金香的国度，他甚至把她当作自己生命的第二故乡。可是当沃埃特在大庭广众之下喊他“法国天主教徒”时，他从众人的情绪中明白了自己的身份——我是法国人。所以每每危难当头，总是法国大使

帮他化险为夷。

飘泊在外的游子，历经磨难、身心疲惫，他想到祖国——那是他生命的根。

1644 年 5 至 11 月，笛卡尔先后两次往返于巴黎和埃格蒙德。那时他与沃埃特论辩正酣，他想暂时离开埃格蒙特这个是非之地，到法国一趟。5 月，途径莱顿、海牙，绕道阿姆斯特丹，从阿姆斯特丹再南下，就到了法国。在多德雷赫特会见出版商贝弗尔罗维，他正在筹备出版笛卡尔的著作和书信。7 月 10 日离开巴黎，前往故乡布列塔尼，两月后返回。在埃格蒙特没呆多久，10 月，再返巴黎，见到老朋友皮柯神父。一年前，他在恩德吉斯特避难时，正是皮柯神父全家陪伴他度过了一段美好的时光。他们经常驾车出游，在无垠的原野里享受着大自然赐予人的美好风光。如今巴黎相聚，自然分外亲切。他这次在巴黎很匆忙，一个月后返回驻地埃格蒙特。

笛卡尔第二次回国是 1647 年 6 月，他刚刚从莱顿大学的纷争中摆脱出来。6 月 7 日，他与皮柯神父结伴从海牙出发，一个月后，到达布列塔尼。一年前，曾传说法国国王有意赠给笛卡尔 3000 法郎的年金，笛卡尔此行也与此有关。在巴黎，他见到了老朋友麦尔塞纳和克莱尔色列等人，克莱尔色列病愈不久，正在忙着将《沉思集》翻译成法文。笛卡尔把译本寄给他在修道院的侄女卡特琳。

他此行办成的另一件事，就是国王答应从 1647 年 9 月 6 日开始，给笛卡尔发放 3000 法郎的年金，条件是他应该支持政府的工作。事实上，笛卡尔从来就没领到过这份年金。

笛卡尔这次见到的一位新朋友就是帕斯卡，他是冉森派最突出的理论代表、近代概率论的创始人，他的研究成果为计算机和微积分学奠定了基础。笛卡尔和帕斯卡的父亲是老朋友，帕斯卡是笛卡尔的小辈，不过两人却有许多相似之处。都是幼年

丧母,都患的是肺病,而且自小体质都不好,但都绝顶聪明。两人对数学都有着特殊的爱好。帕斯卡并没接受学校教育,而是在父亲的指导下学习。笛卡尔在巴黎就想见到帕斯卡,但帕斯卡当时正在外地做实验。还是麦尔塞纳安排了两人的见面。9 月 23 日,两人终于见面了,寒暄几句,就转向帕斯卡研究的真空问题上来了。两人在有关真空的本质上发生了分歧,笛卡尔认为并没什么真正的虚空,所谓的虚空其实都是些精微的物质,有广延性,它们的形状和大小不过更精微小巧而已。空中无物的说法是不可想像的。帕斯卡则认为,这其实不过是一个实验问题,我们只需要通过实验就能证明是否有真空存在,通过水泵把管中的水抽干,剩下的就是真空。这就说明空间就是空间,他不同于物质体。笛卡尔则反驳说,仅仅凭借空气的压力,我们根本解释不清楚水银流体的现象。笛卡尔虽没最终说服帕斯卡,但两人谈得很投机,真有相见恨晚的感觉。

第二天,他们再次相会,简单地谈了一些学术问题后,笛卡尔主要关注帕斯卡的身体。帕斯卡本来身体就很虚弱,再加之搞实验劳累过度,患肠结核,不能喝凉水,下肢麻痹,神经衰弱,有时还得拄着拐杖行走。笛卡尔利用自己的医学知识,对其病情进行了详细的诊断,并劝帕斯卡要注意调养身体,还把调养的细节和方法详细地告诉给帕斯卡,言语间体现出长辈对小辈的关怀和疼爱。回到荷兰后,也就是当年 12 月,笛卡尔还关心着帕斯卡的身体和实验,他曾写信告诉帕斯卡,在做水银实验时,应注意位置的选择,要先在山底下做,再到山顶上做,并注意将结果加以比较对照。他同时还给麦尔塞纳寄去一张刻有 2.5 英尺长的刻度纸,以便于度量水银的高度。帕斯卡真空实验成功后,笛卡尔随即给麦尔塞纳写信,专门谈他在这次实验中的功劳,也希望自己在科学史上能有优先发现权。

在巴黎,克莱尔色列把他的内弟夏纽介绍给笛卡尔。夏纽当

时正在政府部门任职，担任税务大臣，后来担任法国驻瑞典女王宫廷的大使，正是通过他的介绍和推荐，笛卡尔才与瑞典女王建立了联系，并最终来到瑞典。可以说他是改变笛卡尔生活乃至命运的一个人。此时两人相见，就很投机。笛卡尔非常欣赏夏纽的干练、果断、以及献身于公共事业的崇高精神。而夏纽对哲学特别是伦理学很感兴趣，他在与笛卡尔的交流中得到很大的启示，笛卡尔在伦理学方面的思想也使他敬仰。两位在心灵上相通相知的人很快就成了知心朋友。这种关系一直维持到笛卡尔生命的最后一刻。

笛卡尔最后一次回国是1648年的5月，因为，这年3月，笛卡尔收到了法国政府的信函，除赞扬他在学术方面的突出贡献外，还决定在原来3000法郎年金的基础上，奖励他一栋房子，条件是他必须留居在法国。笛卡尔心里自然很满足，因为对一个思想家来说，这不单单是钱和物质财富问题，更是祖国对自己学术成就的承认和肯定。特别对他这么一个长期在国外居住的人来说，对于刚刚经历了风风雨雨的人来说，更是感慨万千。

笛卡尔对这次的巴黎之行很重视，他早早就差人到巴黎安排他的食宿，对房间的活动都有具体的要求。他写信给有关人士，希望自己回去后能受到与他的身份相符合的接待，有马车接送、有欢迎仪式，总之，他在做着衣锦还乡的梦。

5月，笛卡尔捧着盖有官方大印的信函来到了巴黎。迎接他的不是马车、人群，而只有一两个老朋友。笛卡尔心里凉了半截，这一切都不关笛卡尔的事，也不是朋友们的疏忽，因为他来的不是时候。

1642年12月，统治法国的黎世留去世后，法国政局一直不稳。路易十四继位时年龄尚小，实权就落在其母后奥地利的安娜和红衣主教马扎然的手里。马扎然原是意大利的冒险家，现

在法国政权掌握在两个外国人手里，朝臣自然不服。由于连年战争和农业歉收，法国陷入严重的经济困境，全国性的不满情绪日益高涨。再加之马扎然在执政期间继续执行黎世留的加强中央集权反对外省的政策，引起各省贵族强烈不满，于是，国家四处起义不断，在这种情况下，马扎然哪有心思去管笛卡尔的事呢。

祖国又一次冷落了他，那一张盖着官方大印的信函连着那些承诺都一并化做烟尘飞走了。笛卡尔站在街头，看着一个个行人匆匆而过，心里有着说不出的苦涩、失望，或许就是因为你有太大的期望。笛卡尔木木地站着，真想一走了之，永不回头。可是，当他看见几位朋友尴尬地站在他的面前时，又有些不忍。是的，这不能怪朋友，他们的好意我应该领受，好在我有自己的收入，也有自己的朋友，公事不行就当作是私事吧。笛卡尔苦笑着自我解嘲，在朋友的簇拥下来到了自己的住处。

在巴黎住下后，或许是城市的风格，或许是由于时局的动荡，笛卡尔忽然觉得有些不适应。他觉得这个花花世界适合幻想但不适合思考，频繁的邀请、虚假的奉承、感性的刺激、浪漫的情调，笛卡尔忽然有一种逃跑的欲望。只是比年轻时有着更复杂的心情。后来在朋友的劝说下，他在法国住了3个月。

不过，笛卡尔在法国的3个月还是有一定的收获的。首先，在朋友的撮合下，他见到了昔日的辩论对手伽森狄。当年纸上论战对手，为争一理之短长，针锋相对、互不相让，如今突然站在一起，有些不自然，我们还记得笛卡尔当年曾预言，如果他与这些对手相见，一定会吵起来的。如今他们真的坐在一张桌子旁，也早没有当年的火气了。在朋友的鼓励下，笛卡尔与伽森狄握手言和，并互相拜访，表达了对对方的敬意。

但笛卡尔与阿尔诺的关系并没有实质性的好转。他们曾在麦尔塞纳家相聚，在谈到真空问题时，两人观点又是对立的。当

谈到人的重要性时，阿尔诺又表现出了盛气凌人的样子，笛卡尔不耐烦地说，这样的辩论还是以书面形式最好。这样，两个人又围绕这个问题展开了又一场笔战。

8月，巴黎的形势日趋紧张，政府与反对派的战争一触即发。笛卡尔不得不离开这个混乱的城市，重新回到荷兰去。临行前，他怀着悲伤的心情看望自己的老朋友麦尔塞纳。麦尔塞纳春天时候就患了病，此时已病入膏肓。望着奄奄一息的朋友，笛卡尔心如刀绞、泪如泉涌，没想到一个身强力壮的人竟被疾病折磨成这样。他鼓励麦尔塞纳战胜疾病，并与他约好在沙龙见。笛卡尔万万没想到，这一别竟是他们的永诀。麦尔塞纳是9月1日去世的，他的死是医生的误诊和手术大出血造成的。

笛卡尔失去了他最好的朋友。麦尔塞纳无论在笛卡尔的学术生涯中，还是在巴黎的知识界都起着很重要的作用。他是沙龙的主持人，他家是知识分子的集聚地，他更是各种学术研究、学术辩论的策划者和组织者。在他的热情努力下，他建立了一个广泛的国际通信网，把各界知识分子联系起来。麦尔塞纳更是笛卡尔的密友，笛卡尔的有关学术活动几乎都与他有联系，有的更是他一手策划和组织的。他是笛卡尔在巴黎的通信中转站，笛卡尔的许多信件都是通过他转交给法国乃至国外的朋友们。麦尔塞纳去世后，他的遗物由数学家罗贝维清理，后转到拉伊格手里，现在大都保存在法国科学院。其中，与笛卡尔的信件就有上百封之多。麦尔塞纳去世后，克莱尔色列成了笛卡尔巴黎通信的代理人。

笛卡尔在他人生动荡的时刻，在比较短的时间里，三次回国。而每次回国，似乎都与政府的年金有关，我们可不能以为笛卡尔就是冲着那几个钱回去的。不是的，笛卡尔回国，是在试图结束他的流浪生活，到国内寻找适合自己的定居。他很在意政府的年金，因为那是对他学术成功的承认，拥有这笔年金，不仅

仅是物质生活有所保障,(笛卡尔的家产足以使他过上独立的中上等生活),更主要的是,笛卡尔从此可得到政府的保护,避免再受荷兰的法庭之苦。第三次,当政府许诺让他过自由消闲的生活时,他似乎已经做好了回国定居的准备,可是遗憾的是巴黎又一次与他的优秀儿女擦肩而过,当她再次欢迎她的儿女归来时,笛卡尔已经是一堆尸骨。

他是伴着他的梦回来的。

第六章 生命的漂泊

1. 甜蜜的交往

笛卡尔一生与女性交往甚少，在屈指可数的女性朋友中，他与伊丽莎白公主的关系很是特殊，两人之间的关系可谓是那个时代的典范。

17世纪是个理性的时代，人们的感情刚从千年黑暗的时代苏醒过来，理性在与宗教的斗争中似乎也在争夺着人的感情控制权。社会在分化，人们的生活方式也在发生分化，就连文化也有宫廷和市民、高雅和粗俗等的区别。对于一个上流社会的大家闺秀来说，不但要着妆得体、举止优雅，而且最好还“有一点点哀怨，有一点点忧伤，有一点点遐想，有一点点深刻”。然后与有情人鸿雁传情，玩一些躲躲藏藏的小游戏，做一场浪漫骑士的白日梦。如果有兴，还可以不着边际地、懒懒散散地谈些宗教、哲学、人生等问题。

那时候，通信是一种时尚，也是一种身份和地位的标志，人们往往通过通信人的名望和地位就可以判断出收信人的情况。所以，在当时的上流社会，就有了些附庸风雅的闲人，也有了追逐名人的少男少女。

笛卡尔就特别喜欢这类有才情的女性。在笛卡尔一生接触比较深的四个女性中，海伦是他的真正意义上的情妇，但由于仆人身份，笛卡尔很少在别人面前提及她，所以我们对海伦的情况

也就不得而知。笛卡尔钟情的第二个女性就是乌特勒支大学的女学者斯丘尔曼斯,她是个语言天才,能熟练掌握十多个国家的语言,在学术方面也很有见地。笛卡尔当时有意接近她,并希望与其建立通信联系。可是由于斯丘尔曼斯当时正热衷于宗教研究和批判,对笛卡尔的意思没有反应,笛卡尔也就知趣地退缩了。那种意念也就一闪而过。

伊丽莎白公主是笛卡尔钟爱的第三个女性,也是交往最持久、最稳定的一位(另一位就是瑞典女王克丽斯丁娜),两人的交往大多是以书信的形式进行的,而且她促使笛卡尔对现实的人的灵魂和精神的关注。《激情论》就是他们交往的直接产物。

伊丽莎白公主原是波希米亚(即现在的捷克和斯洛伐克地区)国王的长女,他们的家族在30年战争初期,在新教和天主教的战争中被废除,从此,全家人自1627年起就一直作为王室的流亡者住在海牙。如果不是这些变故,她应该是这个国家的国王。

伊丽莎白公主是位聪明好学、涵养颇深的女孩,由于家中的变故和命运的不幸,再加之她在王室的特殊身份,这些东西使她过早地失去了年青人的轻松和快乐。她的心情很忧郁,也很迷惘,她是看了笛卡尔的《方法谈》和《沉思集》后,开始写信向笛卡尔讨教有关身心相通问题的。信是通过熟人转来的。当时笛卡尔正与乌特勒支大学的神学教授们争论的不可开交。回到家里,能与这位历经沧桑的少女通信,回答她提出的各种问题,对笛卡尔来说也不失为一种很好的调剂。笛卡尔还是很认真、很投入地对待这件事的,渐渐地随着通信的增多,彼此成了无所不谈的知心朋友。

不过,我们可不要指望从中生发出太多的浪漫故事。在那个时代,凭伊丽莎白的身份和笛卡尔的处世准则,他们之间只是处在神交的层面上。笛卡尔,这位个子不高、容貌不美、体质也

不好的贵族，正以他渊博的知识、敏感的气质和如清水般纯净的心灵，去尽心医治伊丽莎白公主那颗受伤的心灵。

在灵魂和肉体的关系上，笛卡尔尽可能以通俗易懂的语言给伊丽莎白公主做了解释。伊丽莎白也回信感谢笛卡尔的帮助，使她从中学到了许多在她的老师那里学不到的东西。她也提出了一些困惑，而这些也是笛卡尔身心关系中不易说明白的地方。她希望笛卡尔能在这方面有更精道的建树。至于她个人，伊丽莎白对自己有清醒的认识。身处她的位置，真话听不到多少，赞扬中更多的是奉承，她希望能与笛卡尔真诚相待，是真正的知心朋友。至于笛卡尔劝她研究点学术问题，伊丽莎白认为，她虽然喜欢思考，但生活没给她更多的闲暇时间。对自己来说，她非常乐意从事科研活动，也喜欢形而上学的东西，但她担心自己没有能力和耐心完成这些工作，她更不能像笛卡尔那样把哲学和数学协调得那么好。

为了鼓励伊丽莎白公主，1644 年 8 月，笛卡尔特地把一项经自己题词的科学奖项授予给她。虽然这其中也不乏奉承的成分，但对获奖者来说，的确是一份惊喜和兴奋。笛卡尔希望这种真诚的交流、彼此的信任和支持能渐渐消除伊丽莎白心中的冷漠，使她能够真正找到她这个年龄的人所应有的东西。友谊的力量是巨大的，两颗孤独的心更加紧密的联系在一起，伊丽莎白更是感动，她似乎找到了可以倾诉和依靠的力量之塔，她希望笛卡尔能在以后的生活中给她更多的支持、理解和帮助，因为在她的周围太缺少这样真诚而纯粹的人了。笛卡尔的智慧不一定能使她摆脱现实的困境，但却可以使她的心灵进入纯真、美好的精神世界，她由此有了更多的思考，有了更多的困惑，也有了更大的进步。

1645 年春天，伊丽莎白公主患上了热咳病，又逢家产被抄，公主的病情更加恶化。笛卡尔知道后心里非常焦急。他当时正

在埃格蒙德的寓所里，他本想动身前往公主的驻地为其诊断，但顾虑公主身边的医生也就作罢。他写信给公主，认为这种病是由于慢性热和心情忧伤引起的，他帮助伊丽莎白公主分析了眼前的种种不幸，希望她能用自己的理性控制自己的感情，不让爱恨的感情随意发泄，这样就有利于她的病情早早痊愈。不幸对个人有时并不一定是坏事，我们不能靠运气而应该用理智去战胜不幸。至于来世，那不过是取悦于我们的戏剧，不管它是喜剧还是悲剧。公主复信时表达了她的感激之情，对他不去驻地看望表示理解。她说她需要安静和休息，医生劝她最好能到外地进行一个月的温泉浴治疗。

公主明白，她的病不单单是身体上的，心病还需心来医。她需要更大的毅力来抵制来自外界的种种压力，她需要静下心来思考眼前所发生的一切。公主抱怨，迪格比的著作虽然有趣，但并不能使她感到信服和满意，而手头的哲学著作却怎么也读不懂。于是，她委托一个忠诚的牧师捎信给笛卡尔，希望他能抽空写些评论性东西给她看。

公主的信写得很感人，也很率直，连她自己都觉得违背了以往的原则——不能让非仁慈人破译。可能是因为牵涉到个人隐私，公主要求笛卡尔看过后即刻烧毁。笛卡尔看过信后，不知是珍惜还是感动，总之他并没完全按公主的指示去办，而是在烧毁前又偷偷地誊写了一遍。这虽给后人留下了研究资料，但对当事人来说是不尊重的。

笛卡尔以他小时的例子告诫公主，不能完全相信医生的话，自己的疾病需要自己来克服，自己的幸福需要自己来争取。这种哲理性的话说起来容易但做起来难。让公主从她习惯的想像、情感中摆脱出来，完全按笛卡尔的理性判断事物，谈何容易！他曾向公主推荐塞涅卡的《论幸福生活》等作品，希望公主能从这些通俗的人生教程读本中得到启迪。塞涅卡认为“真正的幸

福是摆脱了忧虑，理解我们对神灵和人类的责任，享受当前之乐，无任何忧虑地依靠未来，不以希望和恐惧自娱，而对我们所有的非常充足的东西感到满意。”“一个聪明的人总是幸福的，因为他使自己服从理性，依靠目的而不是依靠感情来支配自己的行为；他相信自己的命运，不希望所没有的东西；他在怀疑中小心谨慎，在成功时有节制，在逆境中不屈不挠，创造各种最好的条件，改进一切机会，使它们为他的命运服务。”[①]公主来信指出，塞涅卡所写的东西好是好，但毕竟是难以做到的，即便一个人努力，在生活中也是难以成功的。她不大相信塞涅卡的理论。为了解决公主内心的疑虑和困惑，笛卡尔决定尝试着自己写这方面的东西，并取名为《激情论》，也算是给公主开出的心理疗方。

由于写作目的和读者对象比较明确，这本书是笛卡尔所写的书中最接近现实生活的一本。他以其哲学中的身心二元论为基础，进一步探讨了人的灵魂中的情感和欲望。

人在本质上是思维的东西，但又与肉体相结合，灵魂居住在人脑中的松果腺里，并通过动物精气与肉体的各个部分发生关系。灵魂分知和欲两部分，二者都是人的本能，知是人的认知活动。所谓激情，是指人的“灵魂的知觉、感受或者情感，它们都与灵魂有特定的关联，被动物精神的某种运动所引起、保持、加强”[②]。激情是灵魂和肉体相结合的产物，它在灵魂中表现为激情的东西，在肉体中表现为活动。激情有 6 种基本的形式：惊奇、爱、恨、欲望、快乐和忧愁。激情本身无所谓好坏，因为它与灵魂和肉体都有关系，所以它的存在是合理的。激情与理性很

① 陈村富等编著：《古希腊名著精要》，江苏人民出版社 1989 年版，第 414－415 页。

② 尚新建著：《笛卡尔传》，河北人民出版社 1997 年版，第 178 页。

矛盾，理性总是试图控制人的激情，这是人的优点；而理性往往又很难控制住激情，这又是人的弱点。激情虽然无好坏，但激情在不同条件下对人起着不同的作用。而人的理性清楚对人的各种作用，所以，人的激情的发挥应该接受理性的指导。只有在理性指导下的生活才是有意义的生活。

上帝赋予了人自由的意志，但只有它与人的理性相结合时才是自由的，如果它在人的理智之外，它就是盲目的，而盲目的判断则是一切错误的根源。

惊奇是某种罕见的、非凡的东西出现时，由于动物精神和激情的作用而在我们心灵引起的震撼。惊奇有三个因素：(1)是要有罕见、非凡的东西的出现；(2)它触动了我们的动物精神；(3)激情强化了我们心灵对它的凝神思索。惊奇无善恶好坏，但却有利于强化我们的认知。

爱是灵魂与对象的自愿结合，憎是灵魂与对象的有意避开，两者都由动物精神的运动引起的，又都是靠意志的自由选择引导的。爱是个人与对象的整合，恨是与对象的分离。爱如果在物欲层次上，那它就是一种欲望和占有，但爱如果是在仁慈的层面上，它就升华为欣赏和奉献。这是纯粹的爱，如父母对儿女的爱。

渴望是动物精神对灵魂的搅动，使它更希望趋近令人惬意的东西。如我们每个人都渴望好人胜利、美的东西长存、善行得到好报、一份努力就有一份收获等。当我们有这种渴望时，就说明我们的内心有对真善美和假丑恶的明确观念和态度。

快乐是由于人拥有善而在灵魂中引起的一种惬意的感情。人首先拥有善，我们的理智清楚明白地知道我们所拥有的善，对善的印象在大脑的松果腺处刺激动物精神，从而使我们产生惬意。忧愁与邪恶相伴，当人感到自己拥有某种邪恶而又难以从中摆脱，或者大脑的印象与灵魂中呈现的某物极不符合时，人就

产生某种焦虑不安，就苦闷沮丧。

上述分析，是笛卡尔对人的心理现象的揭示，由于过于拘泥于他的二元论和唯理论的哲学思想，使原本统一的心理现象被人为地、生硬地分开了，这就必然存在某种模式化、教条化痕迹。另一方面，他的情绪与血液循环的关系又为研究心理学的物质基础提供了科学的假设。不过，研究心理学，解释各种心理现象，在笛卡尔这本书中的研究中只是一个过渡的环节，他最终是要归结到伦理学上，也就是说，笛卡尔最终是要告诉我们，人们怎样生活，或者说，什么样的生活对人来说才是合理的。

伦理学是与人的现实生活紧密联系的，是人实际生活中为人处事的基本原则，按笛卡尔的思想看，它可以不一定是真的，但它一定是善的，它应该不与人的本性、人的心理和生理现象相悖逆，他应该更有利于个人和他人更好地、更幸福地生活。为此，笛卡尔制定了如下几条理论原则：

第一，服从当地的法律和习俗，遵守传统的宗教信仰，随从较缓和、中庸的意见。用我们今天的话说，就是要遵纪守法，入乡随俗，不走极端。前两项实际上是尊重的问题，后一项是方法问题。在笛卡尔看来，尊重其实也是一种心灵的激情，是由动物精神运动引起的灵魂的一种倾向。既然灵魂对它有倾向，那就一定对人有价值的，应该是好的、惬意的。与尊重相对的是鄙视。尊重和鄙视表现在个人身上，就是自尊和自卑。人必须首先自尊，才能懂得尊重别人，因为你与别人是平等的，你所拥有的别人也该有，你所鄙视的别人也不喜欢。由于人的活动受自由意志决定，而上帝赋予了我们同样的权力，这就意味着人在运用自己的自由意志时有着个人独特的方面，只要他不危及他人的利益和同样权力的行使，他就应该受到尊重。所以，这样的尊重也是一种宽容。当然，宽容也不是无原则的，更不是无限的，他是建立在尊重人的善良意志的前提上。

第二，人在行为的实践上，应当尽可能地贯彻始终，坚决奉行已接受的意见。即便这是个非常让人怀疑的意见，但既然接受了它，也不应该轻易抛弃。注意，笛卡尔这里讲坚持，是已经进入操作系统后，它是建立在事前的仔细的分析和清醒判断的基础上的。在实践中，未来的结果还不可能出现，既然我们事前已对结果进行了预测，我们就应该有勇气坚持下来，直到结果出现。勇气是一种激情，是建立在自信的基础上，是人们在希望和信念的支使下对各种危难的承当。与勇气相对的是懦弱，他不但缺乏自信而且还很自私，是消沉或冷漠，它在恐惧中自我保护，使灵魂避开了痛苦，但却限制了动物精神的运动。怯懦使生命失去活力，也将使人失去人所拥有的权力，如成功和尊严等。

第三，强调人的自我改造。笛卡尔是自然神论者，认为上帝创造了世界和人后，就不再管世界的事了，人作为上帝创造的最高存在物，应该是自己活动的主体。因此，人应该为自己的活动负责，然而人又是个有缺陷的存在体，为了使他不断地趋近善，人应该不断地完善自己、改造自己，正如《圣经》上所说：只有自我拯救，才能被神拯救。然而既然人的缺陷不可避免，人又应该正视自己的缺陷，时时对自己有个清醒的认识，始终做自己能做的、该做的事，而不去做自己不能做、不该做的事，这在一定程度上也符合古希腊怀疑论的伦理思想。

《论激情》是笛卡尔的最后一部著作，公道地说，这并不是他写得最好的著作。但却是他在哲学指导下描述人的心理现象，并进而转化为指导人的现实生活的伦理方法的尝试。1645 年 4 月，书稿完成后，笛卡尔便把初稿献给伊丽莎白，公主当时正因一件难以启齿的家事所烦扰，这年 6 月，因嫉妒，弟弟腓力用刀刺伤母亲的男友德国贵族德比内，母亲甚至怀疑这事与伊丽莎白有关。公主没有精力和心思对书稿提出什么大的意见，只是在某些个别的地方做了些修改。同年秋天，她给笛卡尔寄来了

马基亚维里的《君王论》,他希望两人一起读这部著作,这表明伊丽莎白对这部经国治世的政治著作感兴趣。这部书的作者公然宣称，统治者的最高职责是维护他所治理的国家的权力和安全。为了达到这一目的,他可以不择任何手段,包括对正义、仁慈和条约的侵犯。伊丽莎白倡议笛卡尔读这本书，或许是希望把此书与他的《激情论》加以比较。前者是从现实出发,强调了政治与道德的冲突以及政治家个人的不完美。后者是从理想出发,强调了政治家个人的道德、理想和信念的完满性。从政治家的角度看,笛卡尔这本书是中看不中用的,其实,政治家更看重书的实用性和可操作性,这也许是理论与实践之间的距离吧。

当笛卡尔正忙着为伊丽莎白开列精神处方的时候，谁料半路杀出个程咬金,瑞典女王克丽斯丁娜闯了进来,这位年仅19,美丽、大气但有些唐突的女王，一通信就向笛卡尔讨教感情和爱之类问题。当然,这里的爱是宗教和哲学意义上的,可不像现在那个被我们说腻了的空泛、干瘪的爱。撮合这个关系的是笛卡尔的老朋友、法国驻瑞典大使夏纽。夏纽大使与笛卡尔是在巴黎相识的,两人接触不多,但很投缘分,真应了中国的一句古话:“相逢何必曾相识。”也许是出于对笛卡尔的崇拜,夏纽一上任,就在年轻好学的女王面前推荐笛卡尔,并把《沉思集》介绍给女王看。其实，女王并不是一个对哲学有着特别爱好和修养的人，她比较喜欢语言和文学，对宗教理论和道德问题也很感兴趣。看过《沉思集》后,她被笛卡尔的才智和学识所折服,但书中仍有许多东西弄不明白。她特地把本国图书馆馆长弗莱恩沙姆请来讲解，结果还是一片云雾，于是就有产生想结识笛卡尔的愿望。夏纽不失时机地为他们牵线搭桥，并将女王的信件寄给了笛卡尔。

看过女王的信,笛卡尔很是兴奋,他很快就写了一篇《论爱的书简》回复女王,并就她所提出的爱和情绪控制等问题一一作

了回答，当然其中也不乏一个男人对女士的恰到好处的献媚和奉承。笛卡尔与女王的第一次对话就是以“爱”开始，笛卡尔明光四射的理性之爱，使克丽斯丁娜感到了灵魂的震撼。为了让女王对爱有更明白的认识，他还现身说法，说自己在年轻的时候曾爱上一个女孩，尽管理智告诉他，他俩的结合是个错误，但每每相见总是恋恋不舍，欲爱不能、欲罢不忍，就这样爱了许多年，最后无果而终，双方的心灵都受到了很大的伤害。笛卡尔由此得出结论：男人不应该为激情驱动。真正的爱是精神的，也是肉体的，是二者的相互结合。

笛卡尔送给女王的第二个见面礼是关于“至善”问题。这也是从宫中抛出来的话题，女王对宫廷学者们的迂腐观点大为不满，就又来求教笛卡尔，笛卡尔的回答又博得个满堂彩。这两次考试，笛卡尔以行动证明了自己的实力。女王感慨地对夏纽说：“我十分羡慕他的生活。请告诉他，我对他评价甚高。”笛卡尔人未到，就已经成了女王心中的红人，当然也就让接近女王的大臣心生几分妒意，有的人压根就不喜欢笛卡尔这个人和他的思想。

1647 年 2 月 27 日，夏纽代表女王向笛卡尔发出了正式邀请信，希望他能尽快到瑞典与女王会晤。女王是个急性子，没等笛卡尔接到信，就派遣一名海军上将乘船前往荷兰接笛卡尔。等船到达港口，笛卡尔还是丈二和尚摸不着头脑，只是由于没接到信，笛卡尔并不知道其中缘由。当他得知是专程来接他去瑞典的，自然很是感激。后来双方在商量往返行程问题上耽误了些时间。

在去瑞典前，笛卡尔心里也一度犯过嘀咕，他不知此行是吉是凶。如果单从个人主观愿望看，笛卡尔还是愿意去瑞典。面对一位有魅力、有魄力的年青女王的邀请，而且又是那样的迫切和盛情，笛卡尔从内心甚是感激，想想自己三次返回祖国所遭到的

冷遇和尴尬，笛卡尔还真有一股子“仕为知己者死”的悲壮情怀。而且这次去瑞典和上次回法国意义不同。回法国是接受国王的年金，即便能居住下来，也只是过一种闲居的日子；这次去瑞典，是要用自己的学识去教导和影响一位“精力充沛、年青好学”的女王，这是思想家试图用自己的思想干预他人和世界的最好的机会。其实所有的思想家都希望自己的理论能被他人和社会所承认，都希望把自己的理论变成“改造世界的物质力量”，只是缺少的是机会和条件。笛卡尔平时自诩“渴望过清静悠闲”的生活，面对女王的邀请他的心不也是怦然一动吗！

当然，不去的理由也不少。诸如生活习惯、语言问题，还有宫廷内部复杂的人际关系，这些都是笛卡尔有所顾虑的。但最扯笛卡尔腿的要数伊丽莎白公主。《论激情》本来是专门写给伊丽莎白公主的，后来又献给了克丽斯丁娜，不是说后者不能读那本书，而是笛卡尔一花献二主的行为，总让人觉得有些不很纯粹。6月份，笛卡尔写信给伊丽莎白，把女王邀他去瑞典的事告诉了公主，这对公主来说肯定不是什么好消息。公主近几年倒霉透了，不顺心的事一桩接一桩，流亡在外，本就有寄人篱下、丧魂落魄的感觉，弟弟杀人搅得家庭不和，1月份她最亲爱的叔叔惨死在一场暴乱中，至今她还沉浸在丧失亲人的悲痛中，原本指望能得到她所信任的精神教父的关爱，却猛不丁听到他要远走高飞的消息，而且邀请他的是当朝国王，她一个流亡公主怎么能够挽留住笛卡尔呢？想到这些，禁不住黯然伤神，泪珠叭哒叭哒地滴在纸上。

笛卡尔本也是个性情之人，他怎么能不清楚伊丽莎白公主的心境呢。去瑞典的时间拖了一天又一天，笛卡尔写信给伊丽莎白解释了延迟的原因在于他希望得到公主的命令，他想多听听公主的意见，以便更好地为公主服务。

笛卡尔曾经有个大胆的设想，他希望伊丽莎白也能去瑞典

拜访国王。他把自己的想法写信告诉了克丽斯丁娜，希望能有机会介绍她与伊丽莎白认识，克丽斯丁娜不置可否。机会终于来了。克丽斯丁娜的母亲与伊丽莎白有亲缘关系，她在荷兰与侄儿们相处一段后准备回瑞典。笛卡尔就极力促成这件事，希望伊丽莎白也能陪同前往。伊丽莎白得知后心里也非常高兴，她希望与国王结识，这样能为他的家族做些事，可是临行前终因经济拮据而搁浅。笛卡尔因此也很沮丧，公主很得体地化解了尴尬，说自己的身体经不起船舶颠簸，给了笛卡尔一个台阶。这件事表面上看是伊丽莎白的经济问题，实际上是克丽斯丁娜对此比较消极，她以宗教信仰不同而不愿意接近伊丽莎白，其实这不是很充足的理由，因为笛卡尔此后前往不也同样存在这个宗教问题吗？这其中，可能还与女人间小小的嫉妒有关。

随着笛卡尔的瑞典之行，伊丽莎白的身影也渐渐从我们读者的眼里消逝，虽然他们还有着来往，但毕竟不如在荷兰时候那么多了。而且，自从1646年伊丽莎白弟弟惹祸之后，伊丽莎白一家人的生活一直动荡不安。离开海牙后，先后移居柏林、海德堡，中间一度还到过英国。伊丽莎白晚年遭海德堡当局的驱逐，来到威斯特法里亚的赫德福，1667年，任路德派修道院院长，1680年在该修道院去世，终年63岁。这位美丽端庄、多愁善感、多灾多难的公主，就将她一生的不幸交给了她本不该如此的命运。而此时笛卡尔已早她而去，但愿两个灵魂能在永恒的天堂里相会。

当我们从伊丽莎白命运的时空隧道回来时，笛卡尔正忙着为他的瑞典行程做着准备。他又是委托《几何学》和《激情论》的出版人，又是确立巴黎的通信代理人。荷兰著名的肖像画家哈尔斯得知笛卡尔去瑞典的消息，特地赶来为笛卡尔画了一张右侧半身的油画像，这幅画至今仍保存在巴黎的克利谢艺术馆，使后人能一睹笛卡尔的尊容。

夏纽回国述职，专程到笛卡尔处，代表女王催促笛卡尔，此时他一脸沮丧，因为由于种种谣传，法国国王撤消了他法国住瑞典大使职务，召他回国。不过夏纽后来又去了瑞典首都斯德哥尔摩，但此行就不再是大使的身份，这倒给他的行动增加了很大的自由度。

1649 年 8 月 30 日，瑞典的一艘军舰载着笛卡尔驶向瑞典。笛卡尔站在船头，迷雾笼罩着大海，笛卡尔的心也如大海上的迷雾一样迷茫。

他不知，海的那边，是什么在等着他？

2. 到那里

军舰在海面缓慢地行走，一个月，这将是一段苦闷难熬的日子。船员们在舱里说着粗话，不时发出放浪的笑声。他们的着装和饮食都不怎么讲究，有的满身油渍，脸上也粘着不少的污垢，汗从脸上流下，划出一道道印痕。休息的时候几个人围在一起，喝酒、打牌、说荤话，以此来打发那些多余的时光。

黄昏时分，残阳把天边熏染的火一般的红。一对海鸥在船舷边划过，它们似乎在寻找着夜晚的归宿。笛卡尔在甲板上来回地踱着步，他像只离群索居的孤雁，当漫漫长夜即将来临的时候，他却在一隅瑟缩着，不知自己的归宿在哪里。生命就像这船，一生都在漂游着，直到有一天，我们的老船就停泊在岸边的某一个点上，然后我们就走进了彼岸世界。

笛卡尔怎么也没想到，已年过 50 的人了，竟然被一艘军舰专程接走，在终点迎接他的是声名显赫的国王，而且他还肩负着非凡的使命，就是要在女王身上检验自己的理论。想到这，笛卡尔心里就有几分自豪。这与自己回法国也仅相隔不到两年，而命运竟然发生了如此戏剧性的变化，他是国王请来的贵宾，将受

到隆重的接待。

导航员走过来与笛卡尔搭讪说话,双方你一言我一语,说着说着就很熟悉了。笛卡尔渊博的知识,特别是有关海员、海风和航海的知识,让这个多年的老海员也感到瞠目结舌,难怪他后来见了国王后,不无神秘地告诉国王:“陛下,我给你带来的不是一个人,简直就是半个上帝。”这话听起来有些夸张,但也在一方面反映人们对他的崇拜和羡慕。

军舰徐徐驶进港湾,笛卡尔受到了国王最高规格的接待,也许是旅途过于劳累,笛卡尔没去皇宫晋见女王,而是临时下榻在夏纽的家里。夏纽的夫人和妹妹热情地招待了他,并让他参观早已准备好的房间,房间装点得温馨雅致,床头专门安放了书柜和壁灯,可见主人的良苦用心。他们知道笛卡尔的生活习性,为他早上在床上读书提供了方便。夏纽还没从巴黎回来,笛卡尔盼望这位老朋友能早一点来到他的身旁。女主人的热情款待使他消除了旅途的劳累和疑虑。

第二天,女王召见了笛卡尔,她向大臣们介绍了笛卡尔,言语中流露出对他的欣赏和敬意。导航员向大家介绍了旅途情况,并特地向女王汇报了他们对笛卡尔的印象。第三天,笛卡尔又随国王参加了一个会议。当天在他写给伊丽莎白的信中,他谈到了自己对女王的最初印象,他认为女王温柔、善良,极具魅力,是那种所有男人都愿意为她效劳的人。但看到国王每天都是那样的忙碌,他担心她是否能有一定的时间和精力来学习,而且他对女王的哲学功底和兴趣也有所怀疑:她完全沉醉于文学的学习,因为我不知她对哲学学了多少,我不知道她喜欢什么,也不知她是否愿意花时间去学哲学,更不知我是否能使她满意,是否对她能有所帮助。看来,笛卡尔对能否完成自己的使命心存疑虑。笛卡尔似乎隐隐地感到,他是在完成一项塑造“哲学王”的任务,他希望这位年轻的瑞典国王能在他的哲学指导下更

完美、善良而有智慧。可是,笛卡尔似乎也应该想想他的先师柏拉图在这个实验中的悲惨命运,他不是差点被当作奴隶卖掉吗?笛卡尔似乎也应该想想,年轻女王邀请他来,仅仅就是处于对哲学的兴趣和爱好吗?她是个政治家,虽然年龄尚小,但她7岁就入宫当了国王,如今算起来,她在国王的位子上也将近20年了,她早已习惯了宫廷的生活,而且能够熟练地操纵这部国家机器。一个年轻的女王,能把政治玩于股掌之间,使文武群臣俯首贴耳,没有一定的魄力和魅力是不可能的。笛卡尔应该明白,他与女王的关系也不能与亚里士多德和亚里山大大帝的关系相比。人家的师生关系从幼儿启蒙就开始了,而你呢?不过是国王请来的客人,你赋予自己这样的使命是否超出了现实条件。常言道:伴君如伴虎。笛卡尔还是小心为妙。

与女王的交流一开始就遇到了麻烦。首先是生活习惯方面的不适应。女王精力充沛,喜欢早起办公,她希望能把一天中最清醒、最安静的时间留给笛卡尔,她更希望在这段时间里能从笛卡尔那学到哲学。而这个时间上的安排与笛卡尔的生活习惯正好冲突,因为笛卡尔多年来形成了一个习惯,他喜欢早上一个人独自躺在被窝里一边思考、一边写作。笛卡尔为了给女王上课,必须在早上3点就得起床准备,这样就完全打乱了他的生活习惯,笛卡尔只得很紧张地适应这种生活。后来女王知道了笛卡尔的不便之处,就由原来的每天上课改为一周上2~3次课。

女王对笛卡尔很信任,大小事都喜欢和他商量。她想在首都斯德哥尔摩建造一个类似于法国科学院的机构,笛卡尔不但要参与女王的整体筹划工作,而且还承担科学院章程草案的起草和修订工作。他还经常被女王召去咨询一些琐碎的事情,如男人的特点、男人间的处事规则,以及对一些人和事的态度和评价。如对波兰驻瑞典大使布雷格的看法和任用,外传他与女王亲近、效忠女王是另有图谋,无非是希望更接近女王。布雷格与

笛卡尔关系甚好，女王就想通过笛卡尔进一步了解布雷格的情况。笛卡尔只好给皮柯神父写信，再从他那里了解。类似这样的具体事务让笛卡尔有点不堪重负。问题是，这些事对女王来说，都是她所关心的大事，而对笛卡尔来说，既要尽心尽力地去做，又觉得因此而耽误了自己许多宝贵的时间，所以心里就难免有些烦。笛卡尔是个思想家，而不是活动家，更不是官僚政客，他习惯于静静地思索，而不愿意做与求知无关的琐事，即便是些别人求之不得的事。这也许就是思想家与活动家的区别吧。国王的信任，没给笛卡尔带来什么快乐，反而增加了许多烦恼，更可怕的是，它也招致了一些大臣的嫉妒和憎恨，这些人对他虎视眈眈，伺机找茬报复他，或是用刻薄的语言侮辱他，在女王的面前说他的坏话，这些对他都是一种伤害。

宫廷的活动非常多，大都是些交际性的或娱乐性的活动。进入 12 月份以来，为了庆祝威斯特法里亚和平条约签订，宫廷里准备了大型的芭蕾舞会，女王理所当然地要带上她这位尊贵的客人参加。笛卡尔不适应宫廷里的繁杂礼节，尽管有国王的特殊政策，他可以不拘泥这些，但在与人交往和应酬时，就显得特别的不自然。舞会开始后，女王邀请笛卡尔跳舞，笛卡尔不会跳这种芭蕾舞，一时觉得很尴尬，他只好站在旁边当观众，会后还得想法学习跳舞。见笛卡尔不适应这种场合，女王就让笛卡尔为芭蕾舞剧《和平的诞生》写法文诗。你想，让一位搞哲学和数学的学者写诗，真有些强赶鸭子上架，没办法，笛卡尔还是硬着头皮接受了，而且居然还写出了一些有声有色的诗歌。为了给宫廷的活动助兴，也为了打发这些百无聊赖的时光，笛卡尔居然还编出了一本法国式的轻喜剧，一扫宫廷里的沉靡之气，颇受女王和大家的喜爱，当然也就让那些明的或暗的对手们在自愧弗如的同时，更心生妒意和恨气。他太不适应宫廷里复杂的人际关系了，置身于悠扬的歌舞声中，笛卡尔的内心似乎在进行着

激烈的战斗，那个身居斗室、独往独来、天马行空的笛卡尔，那个在哲学和数学王国里挥洒自如的笛卡尔，如今却要将自己的才情逸致奉献给宫廷做笑料。而且在国王的关爱有加的背后，更有着女王对笛卡尔的期望，她对他在知识界的声望更感兴趣，她想利用笛卡尔这块招牌，把更多著名的文学家、科学家和思想家吸引到她的宫廷中来，用以实现其野心勃勃的复兴计划。这对一个政治家来说是无可厚非的，甚至是合情合理的，但对笛卡尔本人来说，无疑于是一场悲剧，因为这等于把他从思想的王国里放逐出来，使他在难以改变的自我中向世俗投降。一个月过去了，笛卡尔心中的柏拉图式的使命已经荡然无存了。

没有迹象表明克丽斯丁娜女王对笛卡尔的信任和尊敬是虚伪的，也没有什么迹象表明女王有什么对不住笛卡尔的地方。相反，女王总是想方设法关照笛卡尔，他不适应所安排的上课时间，女王就马上减少了上课的时间；他不适应宫廷里的繁琐礼节，女王特许他不拘泥这些礼节；为了稳住笛卡尔，女王为他封官加爵，专门派人到南方寻找适合笛卡尔的居住地，她是真心诚意地对待笛卡尔，希望他能够留在瑞典辅佐她实现振兴国家之大业。可是，思想家和政治家之间的差距太大了，特别是对哲学家，他喜欢在观念中玄思妙想，喜欢建构思想体系，在完满的理想王国里坐而论道。而政治家，她要面对现实，要与各种各样的人打交道，要与周围的国家打交道，她崇尚行动和结果，她需要实力和武力。妥协是她的艺术，胜利才是她的本性。如果说，笛卡尔与伊丽莎白公主有那么长久的精神交往，那是因为公主不在王位，谋不了政事，她那时恰恰需要的是一种思想来填充自己的寂静和空虚。而如果她也像瑞典女王那样当朝主政，相信她更欣赏的是马基亚维里和他的《君王论》。笛卡尔应该清楚，他只是国王政务之外享受闲暇时的精神需求，他在宫廷具有工具性和装饰性的功能，这个也是不可否认的事实。问题是笛卡尔

不能适应这种生活，而他所需要的东西又不可能在宫廷中实现。有时候，好心并不一定能办成好事，爱能帮人也能杀人。

3. 生命的最后时刻

12月20日，夏纽从巴黎返回斯德哥尔摩，全家人高兴万分，笛卡尔更是欣喜，好朋友的到来，一扫他多日来的烦闷和不安。12月28日，女王正好外出考察，笛卡尔也就有更多的时间与夏纽在一起交流。在落日黄昏的便道上，常常可以看见他俩并肩散步的身影；在饭桌上，在房间里，总能听见激烈的争论和朗朗的笑声。这是笛卡尔最惬意的日子，在异国他乡与知心朋友相聚恳谈，似乎使他又找到了过去的时光。然而，好景不长，意外的事情很快打破了这个家庭的安逸和平静。

1650年1月，天气特别冷，白雪皑皑的大地上，空气都好像冻得凝固了，人走在雪地里，脚下咯吱咯吱地响，仿佛是空气被撕裂的声音。据当地老人回忆，他们从来没见过这么冷的天。18日凌晨，夏纽陪笛卡尔到皇宫给国王讲课，回来时就感到浑身不舒服，紧接着就发起了高烧，而且高烧一连几天都没退，这可急坏了笛卡尔和夏纽夫人，找大夫到家，医生诊断为肺炎。笛卡尔和夏纽夫人吓坏了，要知道，肺炎在当时可是要命的病。在这个关键时候，夏纽夫人也病了，而且很严重。笛卡尔顾不得肺病传染，为病人端药送水，跑前忙后，忙得不可开交。家里的事让笛卡尔揪心，女王那里的事也不能误了，准备上课，筹划科学院报告，笛卡尔都得认真去做。常常是忙完病人再去忙国王的事，凌晨四点多，还得匆匆赶去为女王上课。总算苍天不负苦心人，在笛卡尔的精心照料下，夏纽夫妇的病情日见好转，笛卡尔一颗悬着的心总算落了地。

也许是近几天的劳累过度，再加之这个冬天的严寒气候，笛

卡尔病倒了。1月底，他抱病向国王汇报了科学院的筹备工作。在会上，女王提议让笛卡尔担任科学院院长，被笛卡尔婉言谢绝了，他认为，这个职务应由瑞典人担任，这样更有利于本国科学事业的发展。当笛卡尔把倾注着自己心血的报告交给女王后，心里长长舒了口气，好像完成了自己的使命。这天聚会散后，笛卡尔走出宫门，就觉得天旋地转、浑身发软，豆粒大的汗珠从他苍白的脸上一颗一颗地沁了出来。他以为是劳累过度，回到家休息休息就会好的，没想到，第二天怎么也起不了床。夏纽夫妇过来一摸笛卡尔的头，很烫手。原来笛卡尔正发着高烧，浑身不断地抽搐，神智也有些不清。笛卡尔的病惊动了女王，她派御医过来诊治。女王有两个御医，一个是法国人里埃，与笛卡尔一向友善；一个是荷兰人，叫凡维勒，是笛卡尔在乌特勒支的论敌，更是皇宫里反对笛卡尔的主力军。笛卡尔发烧那天，恰巧里埃不在，宫里就剩凡维勒一个医生。他一听是为笛卡尔看病，先是拒绝，认为他患的只是风湿性感染，没什么危险。后来勉强去，笛卡尔又不合作。听说凡维勒要放血治疗，笛卡尔吼道："你别打算放一滴法国人的血。"并坦率地告这位医生，如果你不在这，我将幸福地死去，医生只好悻悻离去。笛卡尔的态度，除了对他的不信任外，大概还受麦尔塞纳逝世的影响，麦当时就是被庸医误诊放血而死。3天后，病情仍不见好转，夏纽夫妇非常着急，尽管他们对笛卡尔进行了精心的护理，但烧一直退不下来。国王也很焦急，又派医生前来诊治，笛卡尔还是拒不与医生相见。笛卡尔也懂些医术，他采用土法治疗，用温酒泡烟叶喝。这样维持到第八天，在夏纽夫妇的劝说下，笛卡尔同意放血治疗。放血后一小时，仍没见效；笛卡尔要求再放一次，烧还是退不下。笛卡尔绝望了，面对如亲人一样照料他的夏纽夫妇，他的眼角流出了感激的泪。高烧不退，笛卡尔还不住地咳嗽，次数越来越多，声音越来越弱。疾病折磨笛卡尔，他本就虚弱的身体更是难以支

撑，脸色苍白，眼眶深陷，瘦小的身体卷曲着。急促的咳嗽，一口一口地喘着气，最后连说话的声音也听不到了。2月10日，笛卡尔的病情忽然转好，他马上让夏纽替他向他的两个兄弟写了一封信，并请求他们为那位曾无微不至关照过他的护士提供一笔数目可观的生活费用，使她可以颐养天年。写完信后，夏纽夫妇高兴地把他扶到火盆边坐下，但马上他又昏倒了。再次醒来后，他微微地睁开眼睛，看着身边的夏纽，干燥而发紫的嘴唇翕动着。见笛卡尔有话要说，夏纽俯下身，耳朵对着他的嘴边尽力地听："亲爱的夏纽，这是我们必经的命运打击。"他希望上帝能接受他献给上帝的自愿牺牲，来赎他一生的过错。说完又昏了过去。夏纽夫人叫来了法国大使和牧师，他们都围在笛卡尔的周围，这时笛卡尔已经不会说话了，呼吸像游丝一样微弱，眼皮塌落下来，眼珠似乎还在转动。夏纽弯下腰，嘴贴着他的耳边，轻轻地问："笛卡尔，你希望得到最后的祝福吗？如果你愿意，就跟我们打个手势。牧师就在身边。"笛卡尔睁开眼睛，仰着头向天上看了看，这是他向我们做的最后一个暗示。牧师走过来为笛卡尔做起祷告，其他的人也站在牧师后边一起向自己的朋友祷告。

时间是1650年2月11日，一颗火红的灵魂徐徐向天上升去。这时，门外还下着雪……

笛卡尔走了，这个面色苍白拒不哭泣的人带着他的泪水走了，这个追求医学和健康的人带着他的疾病走了，这个充满神秘性和坚定性、好奇心和内疚感的人带着他的矛盾走了，这个一生都在怀疑、一生都在探索的人带着他的问题走了，这个渴望宁静又害怕被遗弃的人在宁静的夜晚躺在了上帝的怀抱里……

纷纷扬扬的大雪覆盖着他的灵魂，静静地、轻轻地向上，向上……

第七章　你到哪里去？

1. 听你最后说

《哲学原理》的写作

《哲学原理》写于1642年，是在他未发表的《论宇宙》的基础上写出的，原本是写给耶稣教徒和伊丽莎白公主这些非专业人士看来，所以这本书就显得比较的大众化，这也是笛卡尔的初衷，他希望能把这种书当作大学教材使用，所以在写作的过程中尽量考虑到教材的特点和读者层的要求。不幸的是，这本书一出版就遭到了教会方面的反对，为此笛卡尔不得不求助于夏莱神父的帮助，以化解教会对他的误解和对立。就笛卡尔本人来讲，以往比较注重于方法论的探讨，在这本书里，他就比较注意方法论的运用，他在总结形而上学理论的基础上，试图推演出自然科学和生活方面的知识，实现他早先提出的体系结构："全部哲学就如同一棵树似的，其中形而上学就是根，物理学就是干，别的一切科学家就是干上生出来的枝。"此书出版于1644年，原文是用拉丁文写的。1647年，皮柯神父把它翻译成法文，并作了技术上的修订和补充。

全书由四个部分构成，第一章讲的是形而上学，其余三章讲的主要是物理学。据作者在第四部分的开头交代，他原计划写六部分，但由于时间和知识的准备问题，只好把有关生命和人的

内容放到第四部分中。这本书除对形而上学部分做了精炼的总结外，最有价值的是他的物理学，也可以说是他的自然哲学。前边的序言也是不容忽视的。

序言原是写给本书的法译作者皮柯神父的信。在信中，笛卡尔首先提出哲学的一般性问题。什么是哲学？作者认为，是“关于智慧的研究，至于智慧，则不仅指处理事物的机智，也兼指一个人在立行、卫生和艺术方面所应有的完备知识而言，至于达到这个目的的知识一定是要由第一原因推演出来的”[①]。这个定义把哲学与宗教、智慧与知识、知与行统一起来了，从中也可以看出哲学包罗万象的成分。在笛卡尔看来，第一原因培养的是人的哲学思维，也就是人们获得知识的方法。而检验知识的标准则必须具备两个条件：第一，它本身必须是明白而清晰的。第二，它属于知识之母，一切的知识都由它推演而来，它不依赖其他知识，而其他知识则必须完全依靠它。我们虽然没有上帝那样的全知全能，但我们却可以在人的能力所及的范围内，追求人的大智慧。

人是灵魂和肉体的统一体，人的本质是一个“思维的东西”，哲学是“人心所能知道的一切”，是人区别于动物的根本特征之一。学习哲学，可以把人从追求感觉的虚幻和享乐中挣脱出来，为人提供真正的“精神营养品”，使人去恶从善，从而获得最高的善——“我们借第一原因所知道的真理”。

人的智慧可分为四个等级：第一级的智慧是那些不需要思考就很明白的东西；第二级智慧则包括感官经验所指示的一切；第三级智慧是从别人那里所获得的知识；第四级智慧是从那些富有真理性的书中所得到的启发。知识与智慧是相互联系的，知识创造智慧，知识是智慧的一种表现形式，人类就是依靠这四

---

① 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第9页。

个等级的智慧获得相应的知识,从这个意义上说,这也就是知识的四个来源。至于上帝的启示,笛卡尔认为,那是一个非常神秘的活动,不能归到知识的行列,而应该属于信仰。笛卡尔这里的区别是很有意义的,他把科学与宗教区别开来,使科学能够摆脱宗教的束缚,获得更大的自由空间。

哲学家所追求的智慧比前四种智慧更高妙,“就是要寻找第一原因和真正原理,并且由此演绎出人所能知的一切事物的理由”。笛卡尔对经院哲学家奉为神圣的亚里士多德发起攻击,他说,亚里士多德其实和他的老师柏拉图差不多,他们的知识都是从前四个智慧中得来的,但亚里士多德没他的老师那样坦白,“他往往把自己大概并不能认为真实的事理,说成是真正而确定的”。他的后代不是批判他的思想,而是在怀疑论和独断论之间徘徊。笛卡尔认为真理应是在怀疑基础上的确定,这种确定不是感官的确定,而“在于具有明白知觉的理解中”。

笛卡尔认为,近代一些哲学家(在笛卡尔眼中,他们不过是些准哲学家)或囿于亚里士多德的学说,或被幼时的偏见所蒙蔽,他们往往假设一些连自己也弄不清楚的原理,在错误的方法指导下进行推理演绎,结果所得到的东西都是些似是而非、人云亦云的东西。他劝告人们:“哲学正如旅行一样,在旅行时,我们如果背向着自己所要去的地方,则我们在新方向走得愈久愈快,我们就愈远离那个方向。”看来,获得真理,不仅仅是你努力的结果,而关键在于你是否把握住正确的方法和方向。

笛卡尔的方法是:在怀疑中寻找不能怀疑的东西,这个不能怀疑的、非常确定的、清楚明白的东西就是“人心或思想”。所以,“我思故我在”就成了笛卡尔的第一原理,由此推论出上帝及其他所创造的万物,上帝赋予我们一定的认知能力并使我们获得真理的基本保证。只要我们按照清晰明白的原则进行严格的演绎推理,我们就“可以推演出一切别的真理来。”笛卡尔认为,

如果一个命题是真的，那就应该使所有的人都能清楚明白，当然，那些不相信上帝而相信感觉的人除外。笛卡尔指出，他的这个《哲学原理》就是要运用这些原理“推演出世界上所有其他任何知识来”。

笛卡尔总结了这本书的学术成果和价值：一是让人心因获得知识而满足；二是获得准确判断，提高了智慧；三是使人心趋向文雅和和谐，还教导读者如何读书和增长智慧。他认为亚里士多德的理论只所以是虚妄的，就在于多年来“虽然研究它们，可是从未因此在知识方面有何进步”。他希望自己的哲学能够领导人们“达到高级的知识，以及人生的完美和幸福”，他并不认为自己的理论是最完美的，他更希望人们在学习的同时超越他，从而共同促进人类的进步和幸福。

《哲学原理》基本内容

第一章《论人类知识原理》，是形而上学的基本原理，由 76 个相互关联的题目组成，比较系统而全面地总结了其基本的哲学原理。与其以前的有关著作相比，叙述的更精炼、更通俗、更深刻。本章在这本书中占有非常重要的地位，是物理学理论的根据和理论基础。但由于其中所及的理论在《方法谈》和《沉思集》中都已涉及，如果再次叙述就显得累赘，但对于初次接触笛卡尔哲学的人来说，应该把此部分作为首选内容来读。我们在此主要叙述《哲学原理》中的物理学内容。

笛卡尔的物理学思想

笛卡尔是个伟大的哲学家，也是伟大的科学家。如果说他的哲学在涉及宗教时还有些躲躲闪闪、左顾右盼的话，那么当他以科学家的身份研究自然的时候，他就没有什么顾虑和负担，因为，面对自然，他有更多的自信和自由。

笛卡尔构造自己的哲学时，是以思维的我为起点，从抽象到具体，一步一步推出现实的客观世界。如从我思出发，发现作为

原因的上帝的存在,上帝的作用又保证人有认识世界的能力,通过身心交感,认识着客观存在的广延世界。但到物理学里,笛卡尔则采取的是理性演绎的方法,在形而上学基础上,从普遍理性出发,即从作为世界本质的上帝出发,上帝保证人心中的观念与外界存在的对象一致,因此,人只有通过自身存在的真观念、广延的观念,才能认识现实世界的本质。

我们要认识自然,必须确认外在对象的存在。笛卡尔在这里采用了一个比较聪明的办法,他要让上帝为自己和物质对象的存在担保。具体的推演过程是这样的:我们心灵中的认知能力是上帝给予的,上帝是完满无缺的,完满的上帝是不会欺骗人的,否则他就不完满。我心中如此清楚明白地意识到物质世界的存在,这一定是上帝给予的,所以物质也一定是一个独立存在的实体。笛卡尔在推演中还蕴含着这样一个思想,上帝创造了人和自然,并赋予人以认识自然的能力,所以,认识自然就是实现上帝赋予我们的神圣使命,自然科学也由此而成为一门和宗教一样神圣的学科。

人心灵中都有物的观念,即物象,具有广延性的物质对象,它通过人的知觉、感觉与外在对象相联系,上帝的完满和万能保证了心灵中的物象与外在对象之间的对应关系。但外在对象只是以本体的形式存在着,物质的本质就是以理性形式存在的广延。

感觉对认识没有价值但对人的存在有价值,它不能使我们获得真理,但却可以使身心统一的人获得有益或有害的信息。只有感觉或只有理性的人不是完整的人,这是从现实生活出发的。

谈到物质的本性,笛卡尔认为"物质或物体的本性,并不在于它是硬的、重的或者有颜色的,或以其他方法刺激我们的感

官。它的本性只在于它是一个具有长、宽、高三量向的实体"[1]。笛卡尔在这里对物质的认识已达到很高的程度，即他试图对物质的统一性和多样性、本质属性和根本属性加以区别。

既然物质的本质属性广延，那么它与空间是何关系呢？在古代，德谟克利特把原子当作存在，把空间当作非存在，虽然他也说非存在并不比存在不实在，但这个空间里究竟是什么，他也说不清。笛卡尔认为，物体与空间是统一的。所谓空间，在他看来并不与物质对立的虚空，更不是纯粹的无。他说："虚空，即无实体的空间，则这种东西显然并不存在"，"要说有一个绝对无物体的虚空和空间，那时反乎理性的"。[2]虚空"并不排除一切物体"，相反，它与物质的实体之间"并没有差异，只在我们惯于设想的它们的情状方面，有所差异"。广延性不仅包含在物体的观念中，而且也"包含在我们的空间观念中，而且它不止包含于充满物体的空间观念中，而且也包含于所谓虚空的空间观念中"[3]。既然物质和空间都具有广延性，那么，世界在本质上就具有统一性，"天和地是由统一物质做出的；而且纵然有无数世界，它们也都是由这种物质构成的"[4]。虽然大千世界存在着多种多样的物质形态，但它们都具有广延性。如果说，笛卡尔这里所说的世界主要指自然界，这还没有侵犯宗教的利益，可当笛卡尔证明物质空间的无限性时，他就与宗教的理论相冲突了。

从微观领域看，他认为原子并不像德谟克利特所说的那样是不可分的，"宇宙中并不能有天然不可分的原子或物质部分的存在"。它们无论分到多么小的部分，都还是可以再分下去，世界上不存在不能再被分割的部分，就连上帝已经"把物质分子弄到极小的地步，因而不能再行分割，可是我们也不能因此就说他

①②③④ 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第25、42、39、45页。

是不可分的"[①]。笛卡尔坚定到连上帝的话都可以不听，连上帝的行为都可以冒犯，连上帝的能力都可以超越的地步——虽然他很快又用上帝消解了这个自己的想法。他最后的结论是："最小的有广袤的分子永远是可分的，因为他的本性原来就是如此。"[②]

从宏观领域看，"世界的广袤是无定量的"，"因为无论我们在什么地方立一个界限，我们不只可以想像在此界限以外还有广袤无定的许多空间。而且我们看到，那些空间是真正可以想像的，也就是说，事实上正如我们所想像它们的那样"。[③]我们应该看到，如果真的如笛卡尔所说是无限的，那上帝该在哪儿呢？上帝不是物质，也不是空间，他没有广延性，但他的确存在着。他不可求证，但却可以信仰。既然是信仰，信其有就有，信其无也就无。因为他不存在于笛卡尔所谓的无限世界里。这样，笛卡尔就斩断了天体之外上帝的那只手，认为天体是由于物质的涡旋运动形成的，因而就生发出最初的发展观。

笛卡尔认为，运动"是指一个物体由此地到彼地的动作"[④]，运动本身不是实体，它只是实体一个样态。"所谓运动乃是一个物质部分（或物体）由其紧相邻接的物体（或我们认为静止的物体），移近于别的物体的意思。"[⑤]这里的运动仍然是机械位移，而且他认为这是物质运动的惟一方式。但他同时看到了运动自身所包含的矛盾，"一件事物在同时是被运动的，又是不被运动的"。这就是辩证法的思想。物质的运动是由一定的力引起的，一切现象都出自压力和冲力。这种外在的力来自何方？只能是上帝。上帝给予世界最初的动力，使所有物体都具有衡常的运动。整个世界的运动量是不变的，这是能量守衡理论的最初萌

①②③④⑤ 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第44、44、44、45、46页。

芽。他还探讨了运动与静止之间的辩证关系，看到整体运动与局部静止，看到运动过程中参照系的作用，他认为运动并不是物质的本质，而只是“可动的物质的一种情状”，同样，“安歇是静止的一种情状”，“任何事物，除了在我们思想中使之固定不变外，都没有衡常的位置”。运动使物质具有多样性情状。但由于上帝不变，物体世界的一切变化都必须遵循衡常的规律，即自然律。由此可见，笛卡尔运动观中包含着丰富的辩证法思想。

第三章《论可见的世界》，写得比较简短，仅有3条。笛卡尔并没有直接谈论可见世界，而是更多地谈论上帝与人的关系。这章我们可视为是第二章和第四章的过渡部分，因为不论是在第二章论述物质事物的原理，还是理性思维的结果，都符合笛卡尔所确定的真理的条件。而到可见的感觉世界，人更多地受情绪、欲望的支配，这种东西的存在是必要的，但却不一定是符合理性的。笛卡尔历来认为人的现实生活和理性认知是有差距的。可行的并不一定都可见，可见的并不一定都可知，可知的并不一定都可信。笛卡尔在本章的意图是要用可信的上帝来限制人的感性活动，以便把人的生活更多地纳入理性认知的范围。

人的感性世界，受自由意志的支配。人的主要完美之点就在于能借意志自由行动，但如果自由意志超越了人的理智认知的范围，那它就要导致错误。人受意志支配，理智也难以约束意志，怎么办？那只能让赋予人的自由意志权力的上帝来干预人的这份自由。上帝的存在对人是一种威慑和警告，使人不敢随心所欲、为所欲为。笛卡尔指出，当我们从物质事物的原理“演绎出对自然中一切现象的说明”，探讨“全部可见世界的一般结构”。当我们的个别感觉与一般理性相互冲突时，我们就应该寻找上帝的支持，“我们不要害怕自己由于想像上帝的作品太伟大、太美丽、太完美，就会陷于错误。相反地，我们应该小心从事，免得对自己所不确知的作品假设一些限制，因而对上帝的权力

不能表示应有的赞扬”[1]。我们“不要自负太过”，依照自己的思想力“给自己立了一些界限”，或者认为“上帝创造一切事物都是为了我们”，[2]凭自己的智力猜测上帝创世的宗旨，等等。笛卡尔认为这些都是过于自负的表现。笛卡尔在这里的意思是再明显不过了，他是要利用上帝来克服人类自身的缺陷，使人们能够在至善、至美的上帝面前得到警策和自省。从近代走到现代，看看人类当代所处的境况，环境污染、能源困乏、核武器的威胁，科技既是欲望的手段又是欲望的动力，人类在高效、高速、高期望中日益加快节奏、淡化过程、追求结果，从而使人失去了生存的意义和价值，人的尊严也由此而受到伤害。笛卡尔的理论使我们意识到，不在于是否有上帝的存在（他在信仰的层面上，当然是不可求证的），而在于上帝的存在是否对人类有价值和意义。

从道德学方面说，上帝为我们创造万物，使我们更加感谢上帝的赐予之恩，但我们不能由此就说：“上帝创造万物，只是为的我们，并无其他目的。”[3]因为我们是不可能知道上帝的动机和目的的。现实中有很多东西在我们还未认识和利用前就已经消失了，难道上帝造这些东西没有其他的作用吗？

《哲学原理》的第四部分是讲地球，但他不是讲地理学意义上的地球，而是讲地球上的动物和人。笛卡尔在此更接近现实和具体，从而“解释自然中大多数的事物”。在这些具体科学的研究中，我们可以看到，笛卡尔并不排斥感性的观察，相反，笛卡尔非常重视实验和实验所提供的材料，他与经验主义不同的是，他只是不以单纯的观察为满足，而是要对这些材料进行理性的分析，把它们纳入理性的组织系统，从中发现共性的、本质的、必然的东西。

---

①②③ 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆 1959 年版，第 47、47、48 页。

就现实性来说,动物是一架纯粹的机器,而人却不是纯粹的精神。人的灵魂必须和肉体相结合,这种结合在灵魂中所产生的骚动就是感觉、感情和欲望。灵魂遵循单一性原则,以不同的方式表现自己:同一个灵魂既能感觉,又能推理和有意志。笛卡尔在解释人的知觉运动过程时,比较客观地描述了人的心理运动过程。"人的灵魂虽与全身结合,可是它的主要位置仍在脑部;只有在脑部,它才不但进行理解、想像,而且还进行知觉活动。它的知觉是借神经为媒介的,至于神经,则如一套线索似的由脑起遍布于身体的其他一切部分。"①

人的感觉分内感觉和外感觉,人有 7 种感觉,其中内在感觉有 2 种,外在感觉有 5 种。内在感觉包括如由胃、食管、咽喉等引起的感觉,又叫人的自然嗜欲和人心的一切情绪、情感和情欲。5 种外在感觉分别是:触觉、味觉、嗅觉、听觉和视觉。

人的内在感觉与神经、血液及其它们的运动有关。外在感觉是由物体的运动对感官的刺激引起的,但心灵的知觉只能在脑中发生。

笛卡尔认为,虽然我们承认感觉的存在和作用,但绝不能夸大感觉的作用,更不能把感觉作为衡量万物存在的尺度,因为"可感的物体是由不可觉察的分子构成的"。如果我们仅以感觉为标准,必然不可能把握事物的真实。但我们又不能由此走向另一个极端,完全排斥感觉,我们应该充分运用自己的理性,"在判断它们时,只应以我们在可感现象方面所见的事实来类推"②。我们通过理性的抽象和概括,结果发现,只有形象、体积、运动和一些几何、机械的规则是清晰明确的,至于我们感官所不能觉察的那些特征,我们只需知道它们存在就行了。确实的并不一定都能确知,但不能确知的却可以确信。这是生活的原则,因为面对

①② 笛卡尔著、关文运译:《哲学原理》,商务印书馆 1959 年版,第 49、57 页。

生活中许多确实而不确定的东西，我们需要果断的行动。

这就是笛卡尔在《哲学原理》中要告诉我们的。

2. 你听后人说

笛卡尔把人当作是思维的东西，而"人的精神或灵魂，按其能够被自然哲学所认识的程度来说，是不死的"[①]。笛卡尔死了，死亡带走了他生命的一部分，有人因为他的不完整而哭泣，时间冲淡了人的感情，他以纯粹本质的形式存在于人们的心中，他的思想被更多的人们记忆着、欣赏着、应用着，并化作一股智慧的力量照亮了人们心灵的黑暗。

夏纽到皇宫把笛卡尔死亡的消息告诉了国王，克丽斯丁娜愣住了，她简直不相信这个一直在给她讲解养生之道和生命永恒的人就这么早早地离她而去，她就那么一动不动地呆坐在那里，两行眼泪断线似地从眼眶里流了出来，从脸上到腮下，然后又一颗一颗滴落在手里的文稿上。那是有关成立瑞典科学院的报告，女王刚在上面盖上了国玺，泪水滴在朱红的章印上，那红色的字迹就被稀释得有些模糊。夏纽过来轻轻地接过女王手中的报告，女王这才如梦初醒，禁不住失声呜呜地哭了起来。她失去了一个卓越的天才。

也不知是出于尊敬还是自责，女王想以最高的规格来埋葬笛卡尔。墓地选在皇家墓地，在墓前建一座纪念碑，女皇亲笔御书"伟大导师"4字，葬礼完全按照皇家最高规格。女王心想，我是以最隆重的仪式把他迎来的，我也要以最高贵的仪式送他而走，并希望能永久地把他的骨灰留在这块伟大的土地上。

---

① 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第155页。

夏纽理解女王的心思，但他比女王更了解笛卡尔。他替笛卡尔谢过女王的恩典，他告诉女王，笛卡尔一生淡泊名利、安逸自由，把毕生精力都用在对真理的追求和探索上，还是尊重笛卡尔生前的习惯吧。于是，他们就按照夏纽的意思把笛卡尔葬在孤儿院医院的墓地，那儿是天主教徒埋葬的地方。2月12日举办了一个俭朴的宗教埋葬仪式，由4位受过笛卡尔教导的年轻教徒抬着棺木，环环地走向墓地。在笛卡尔的墓前竖着一块墓碑，上面简述了他到瑞典的经历。瑞典政府于当年授予他荣誉勋章，上面镌刻着阳光普照大地的图案。

1663年，罗马教会把笛卡尔的著作列为禁书。笛卡尔的哲学思想遭到荷兰的耶稣会派和加尔文派的激烈反对，在法国和德国的大学中遭禁止。然而它却在荷兰的新大学和神学家那里赢得了支持，在法国天主教神父团体那儿也获得了一定的支持。

1666年，笛卡尔的朋友、时任瑞典公使的达利贝尔与瑞典政府反复交涉，最后终于自费将笛卡尔的遗骸迁移回法国。瑞典女王克丽斯丁娜于1654年正式退位，受笛卡尔的教诲，退位后的女王改信天主教。她旅行罗马，受到热烈欢迎。她后来移居到法国，并献身于教会的慈善事业，成为艺术的热心赞助人。克丽斯丁娜的改教行动，终于使教会同意于1667年6月25日将笛卡尔的遗骸迁到圣吉纳维夫教堂，并于1819年迁入圣日耳曼教堂。

从笛卡尔坟墓的迁徙过程就可以看出，笛卡尔思想的影响在不断地扩大。

1690年，雷吉评述笛卡尔哲学的专著《概论》正式出版，标志着笛卡尔的哲学已得到官方认可。

第八章　精神永存

1. 笛卡尔对哲学的影响

笛卡尔是近代哲学的鼻祖，也是近代理性主义思潮的旗手。他的“普遍怀疑”精神动摇了宗教信仰的基础，他的“我思故我在”命题奠定了唯理论认识的基石，他的方法论原则为人们认识和发现真理开辟了道路，他的二元论世界观使人们对物质和意识的对立有了明确的意识，他的“身心二元论”和“身心交感说”也给近代的科学和哲学提出了新的问题。应该说，笛卡尔在哲学上的贡献是全方位的。他在哲学史上的贡献主要表现在两个方面，“他第一个以明确的哲学形式宣布了人的理性的独立，开创了近代理性主义的哲学思潮，同时也是最早奠定近代机械唯物主义的基本原理的哲学家之一”[①]。

笛卡尔哲学从他产生之日起就是在争论和斗争中发展起来的，他的每一部著作的发表都在当时的知识界掀起阵阵波澜，特别是《沉思集》的发表以及围绕六个沉思所展开的书本上的和校园内的辩论，更是把笛卡尔的哲学传播到知识界及大学校园的各个角落。瑞纳里、勒卢阿等一批笛卡尔主义者为宣称和维护

---

① 陈修斋主编：《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》，人民出版社 1996 年版，第 74 页。

笛卡尔的哲学与教会中的保守势力展开殊死斗争。笛卡尔去世后，他把自己哲学中的精华和难题都一古脑地交给了他的后继者，几乎他的哲学中的各个方面都被后人继承、发展或歪曲。

笛卡尔把精神和物质当作两个不同的实体，认为精神的本质是思维，物质的本质是广延。既然这两个实体完全不同，那么能动的精神又怎么和被动的物质发生关系呢？笛卡尔虽然搬出了上帝这个绝对实体，为了克服这个难题，不惜牺牲他的二元论思想，结果更是陷入神秘主义而不能自拔，他那"非常清楚、非常明白"的真理标准也难以奏效。物质与精神的难题在灵魂和肉体关系上依然存在。这就为他的后继者提出了难题，如何克服这个困难并发现摆脱这种困难的途径和办法。解决的办法无非是要么放弃二元对立，那就走向了唯物主义或唯心主义，要么让物质和精神都服从于绝对实体上帝。贝克莱用感觉消解物质，认为"物是感觉的集合"。拉美特利用物质消解精神，认为"人是机器"，要么否定了精神的存在，要么把精神也当作机器的零件了。偶因论者马勒伯朗斯发挥了笛卡尔哲学中带宗教色彩的唯心主义的一面，力图把笛卡尔的与基督教教理结合起来，他认为内省并不能直接认识人的精神，精神和物质也不能相互作用。上帝创造了物质，也创造了人，但人不能凭借自己的理性从自然中获得任何观念，所有的观念都是上帝所拥有的，上帝利用偶然的原因在我们心中造成了观念，然后我们就有了认识。

自 17 世纪中叶，笛卡尔的哲学在法国取得了巨大的成功，连他的物理学体系也在法国得到了教会的认可。笛卡尔的理性主义学说在 17 世纪的法国思想打上了独特的烙印。

然而，笛卡尔的思想在英国和德国的传播却不那么顺当。在英国，他首先遭遇到剑桥学派的主要思想家亨利·莫尔的反对。其实莫尔刚开始对笛卡尔的哲学还是抱有好感的，他从笛卡尔的思想中看到了物质和精神的对立，他也看到笛卡尔思想

中张扬人的理性、反对中世纪经院哲学东西。但他对笛卡尔的物理学理论持批评态度，尤其反对笛卡尔把他的二元对立的思想无限延伸，以致使物质和精神之间的任何联系都变得不可能。可事实上,在莫尔看来,自然的统一性和生命恰恰是以精神与物质的相互联系，以它们的统一的相互作用为基础的。像笛卡尔那样,把精神局限在思维着的“我”和“清楚明白的观念”,那就会使生命的存在和演化出现断裂。在莫尔看来，生命有机界的自然进化与人的自我意识之间并不存在鸿沟，从最基本的生命形式到最高级的思维过程，这应该是一个不间断的进化系列。而笛卡尔的理论却与这个经验事实相对立。笛卡尔不承认植物和动物有生命,而是把动物归到机器的行列,他这种观点是对生命和自然演化的漠视。莫尔的批评不能说没有道理。

笛卡尔主义在荷兰也遇到了强劲的对手。斯宾诺莎，这个被犹太教开除教籍、靠磨制光学镜片艰难为生的人，对笛卡尔的理论进行了扬弃。他在认识论和方法论上坚持唯理论，也认为只有像几何学那样，凭理性的能力从最初几个“不证自明的定义和公理推论出来的知识才是可靠的知识”。他从唯物主义的角度发展了笛卡尔的几何学方法，认为人认识的对象和目标是那些不依赖人的意识的物质实体。这里的实体主要指自然界。受笛卡尔用理性认识和改造上帝的影响,斯宾诺莎把“神”看作是一种绝对的完善体，“非人格”的存在，这种实体的性质是由思维和空间广延两种属性所组成，他把神等同于自然，实际上是一种自然神论和泛神论。这样，他就用唯物主义克服了笛卡尔的二元论。不过,斯宾诺莎所谓的实体一元论中的实体，仍然保留了两个对立的属性，实际上并没有消除二元论，而是“身心平行论”。

德国哲学家莱布尼兹从另一方面抨击了笛卡尔的哲学。作为科学家和数学家,他发现和创立了微积分和数理逻辑。因此，

莱布尼兹对笛卡尔在数学方面的贡献表示了敬意，而且也尽量避免与笛卡尔的数学物理学发生冲突。他认为，对一切自然现象都可以做出数学的和机械的解释，他的“单子论”和“前定和谐”的思想就是从唯心主义方面发展了笛卡尔的理论。他认为由于每个单子同所有其他的单子保持着一种先天的预定和谐，从而保持了物质和精神的相互作用。他还用“大理石的雕像”的说法改变了笛卡尔的“天赋观念说”，使其中具有了后天雕刻的成分。

格林克斯认为，上帝并没有在灵魂和肉体之间建立什么和谐，我们并不能认识事物的本质，只有上帝才能认识事物，而我们仅仅只能认识自己。布莱斯·巴斯格把笛卡尔哲学中的神秘性和怀疑主义相结合，认为人的认识能力是有限的，人既不能认识世界的终极，也不能认识事物的根据和目的，更不能证明上帝的存在和灵魂的不死，这在一定程度上把人引入了神秘主义。比埃尔·培尔利用笛卡尔的“清晰明确性”标准对神学和独断论者进行了猛烈的批判，结果却使自己倒向了怀疑主义。伽森狄从唯物主义的角度批判了笛卡尔的二元论，可惜他的唯物主义并不比古代的朴素唯物主义更进步多少。

18世纪，法国唯物主义继承其物理学中的机械唯物主义的思想，试图克服笛卡尔哲学中的唯心主义，但依然在物质和意识的关系上卡住了壳。笛卡尔的“我思故我在”，强调认识中的能动性，对德国古典哲学有着直接的影响。他的思想直接启发了康德的哲学。康德认为，当休谟“把他从独断的睡梦中唤醒”后，他就致力于考察人类理性的一般能力。休谟使他认识到在纯粹的理性真理和形而上学的客观性之间有一条不可逾越的鸿沟，也就是说理性的真理如何才能保证他是关于事物的知识，才能使它于我们的生活经验不冲突。笛卡尔的普遍数学方法，先天的观念、清晰明确的、普遍必然的真理标准，还有理性直觉在发

现真理中的作用等，这些都对康德有很大的启发。康德认为："思维无内容是空的，直觉无概念是盲的。"强调必须把直观和思维结合起来才能产生真正的知识。他看到了人的理性的双重作用和显现方式。一种是自由的纯粹的数学化形式，它在纯粹的数学科学实践中系统地展示自我、揭示自我。另一种是在暗中或通过公开的数学理性，对周围世界的经验予以规范。康德的先验哲学无疑受到了笛卡尔哲学的启迪和影响，可以说他是近代理性主义发展的必然结果。

笛卡尔作为近代理性主义的奠基人，他在确立了理性主义和他的二元论的同时，也隐含着某种彻底摧毁理性主义的因素。当他的那个思维着的"我"的含意被彻底抽空时，这个"我"实际上是纯粹的词。在他的那些永恒的观念里，暗含着神秘的历史目的论，一旦这种隐秘的意义被揭示出来，理性主义就不攻自破。

笛卡尔在自己的难题中难以自拔

笛卡尔身心二元论的难题不在于他把身心对立起来，而在于他如何把两种迥然不同的实体统一起来，虽然说笛卡尔从来也没否认二者间存在着联系，而且从来也没放弃探索身心统一的努力，但这个每时每刻都发生在人的身上的现象，似乎在有意捉弄人，或者似乎是要诚心考察人的智慧，人们对它的兴趣已远远超过对哲学的探讨，特别到了现代，几乎所有的思想家都要对身心统一问题提出自己的设想和理论模式。在当代西方，随着人工智能、脑科学、认知心理学、控制论等学科的形成和发展，对身心关系的思考又出现了许多理论和假说。20 世纪 70 年代出现的认知科学，更是认知科学和心智科学交叉渗透的结果。同时，认知科学更涉及到人工智能、认知心理学、语言学、哲学、人类学、神经生理学等许多新兴学科。笛卡尔的伟大，已经不在于他是否解决了这个问题，而在于他发现了这个问题，并给人类出

了一道充满智慧和情趣的智力测试题。

我们先看看笛卡尔在解决身心统一方面所做的努力。

笛卡尔认为，人是由肉体和精神两个各自独立的实体组成的，肉体是物质实体，有广延而又会思维；精神实体是无广延但却能够思维。身心关系就好比一架机器和隐藏在机器中的幽灵，幽灵主宰着机器的运转，当机器不存在时，幽灵依然存在着。人的肉体是活动和公开的，且受机械原理的制约；人的精神是自由的、隐秘的、私人性的，只有主人才能把握。

问题是笛卡尔的身心二元论面临两个难题：一是精神在身体的那个部位存在着，以什么形式存在着，它如何与人的身体发生联系？二是人虽能内省自心，但他又如何以及凭何物来确认或认识他人之心的存在和活动？

笛卡尔的成功在于他把精神和肉体如此分明地对立起来了，使人们看到理性的特征、功能和作用；笛卡尔的失败在于他没能把身心重新结合起来。就像一个聪明而淘气的小孩，把心爱的玩具拆解开来后，却怎么也不能使其恢复到原来的状况。我们展示的就是笛卡尔的拆解过程。

笛卡尔对精神和肉体的区分是全方位的。首先，他通过普遍怀疑，确立了“思维着的我”的存在，却把肉体这种物质性的东西悬置起来了，进而确立了人的本质，即人是一个“思想的东西”。笛卡尔认为，肉体和心灵的区别表现在：前者是可怀疑的，后者是不可怀疑的；前者是有形的可分的，后者是无形的、不可分的；对前者的认识是间接的，对后者的认识是直接的，而且后者比前者更容易认识。其次，从本体论的角度看，笛卡尔认为，心灵和实体是两个截然不同又各自独立的实体。物质有广延但却不能思想，心灵能思想却没有广延。肉体是暂时的、可朽的，心灵是永恒的、不朽的。再次，从认识论角度看，上帝赋予心灵以认知能力和观念，人通过理性的认知功能就可获得清晰明确

的真理。

我们再来看看笛卡尔是怎么重新组装心灵和肉体的。

他先是把心灵和肉体的结合当作是一个很自然的事,他说:"我有一个肉体,我和它非常紧密地结合在一起。"这种结合又使心灵和肉体必然发生一定的关系。比如我胃里需要食物时,我就觉得"饿",我身体有毛病时,我就觉得痛等。是什么来保证它们结合的合理性呢?那当然是上帝了。笛卡尔在《沉思集》第六章中指出:"上帝建立起来的创造物的有秩序的系统。具体来讲,我自己的自然,我理解为不过是上帝赐予我的那些东西的总和。"至于二者如何结合,笛卡尔借助于生理学和心理学来论证。他认为心灵和肉体的结合并不是与整个身体结合,而是与头脑中的一小部分相结合,当这个小部分处在特定状态时,就会对大脑发出信号。

不管笛卡尔在这里解释得多么牵强附会,有一个问题是他总也回避不了的,那就是,无广延的心灵怎么与大脑的那一小部分实现结合,这是问题的关键所在。连伊丽莎白公主都能看出这个症结,更不要说像霍布士这样的哲学高手了。

为了回答伊丽莎白公主的疑问,笛卡尔又用物体和重力的关系来比喻身心关系。这个比喻更蹩脚,因为重量只是物体的一个属性,它与物体的结合是因为它从来就不可能离开物体而存在,它也从来不是一个独立的实体。而心灵就不同了,它既是一个独立的实体,又不是物质的属性,两者之间怎么能有可比性可言呢?这个比喻估计连笛卡尔本人也说服不了。所以,在《哲学研究》中,又用神经网络来解释心灵和肉体间的关系。心灵仍然在大脑中,通过神经网络与整个身体相结合。"感觉意识通过像线一样从大脑伸展到全部肢体的神经而产生,这些神经以这样的方式结合在一起,如果不在那个区域的神经末梢中产生运动,就几乎不可能接触到人体的任何部分。这种运动然后传递

到神经的另一端，它们在大脑中灵魂的周围聚集在一起……各种不同心理状态和思想，是这些运动的结果，它被称作感性知觉，或通常所说的感觉。”[①] 不管笛卡尔如何煞费苦心地把心灵、大脑、神经和身体结合在一起，心灵在大脑里如何存在的问题还是没有解决。最后，笛卡尔又在《灵魂的激情》一书中发明了一种“松果腺”的东西，让它通过动物元气与身体的各部位发生关系。笛卡尔说：“虽然灵魂和整个身体相结合，然而它特别是在身体的某个部分而不是在全部其他部分……灵魂在其中发挥作用的那个部分完全不是心或整个大脑，而是大脑最深处的部分，它是位于大脑实体中间的某个非常小的腺体，悬在动物元气从大脑的前腔流到后腔的那个通道上，这个腺体的各个部分的最轻微的运动会极大地改变这些动物元气的路径；相反动物元气的路径中的任何变化，无论多么轻微也会对于腺体的运动有很大的改变。”[②]笛卡尔所说的小腺体就是松果腺。且不说笛卡尔所找到松果腺是否存在（据说这实际上是人脑中退化了的动物眼睛的残留物），即便那个松果腺真的存在，那它又是如何与心灵发生关系呢？还是那个老问题，笛卡尔依然没有解决。这就要怪他自己了，谁要他当初把物质和精神分得那样彻底呢？这就是说，是他分得有问题呢？还是他压根就没有发现二者的联系。这些问题，笛卡尔恐怕只能留待后人去评说了。

笛卡尔难题的当代解决

无论古代的哲人，还是笛卡尔本人，还是我们当代的哲学家，都承认身心相互作用的事实，因为这种现象对我们太平常、太普遍了，几乎在生活的每时每刻都会遇到这个问题：我心里想到一件事，然后我的身体的有关器官就随之而动了起来。比如

①② 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，中国人民大学出版社 2000 年版，第 101、101－102 页。

我正在电脑上写作，忽然听到窗外一声巨响。我就想出去看个究竟。这时我的心就指挥我的腿走动起来。同样的一个现象时，有的人得了半身偏瘫症，他也想去看看，但他的腿就是不听指挥。经过一段诊疗后，他又可以自如地行走。对后一个现象，我们可以从医学上加以解释。但对第一个现象，医学却不能很好地解释的。当年笛卡尔极力想通过生理学和心理学来揭示这个对人来说几乎是常识性的现象，可是他没有得到满意的答案，现在情况依然没有多大的变化。看来对这个问题的解释还需要各门新兴学科的综合应用。

物理学所能解释的是，一声巨响，声波冲击耳鼓，引起耳鼓的振动，再把振动传到耳蜗。耳蜗中的耳膜接受到振动后再把振动传给耳中的一种流体。流体又拨动一些敏感的细丝，细丝受拨动后而产生了电脉冲。脉冲沿着神经通道进入大脑，在大脑中电脉冲组成的信号与一个复杂的电化学网络相碰撞，于是声音就被感知到了。前边的物理过程都是很清楚的，问题就出在最后一步，那个电脉冲与电化网络相碰撞怎么就产生了精神现象，这对我们还是一个谜。其后的问题就更不好解决了，这个精神性的东西又是怎么调动起大脑细胞、神经和肌肉，使你的腿终于动了起来。物理学家试图用电路图形来描述人脑的活动过程，可这个电路无论怎样地离奇，它不可能与一个非物质性的精神接上头。而且，如果人脑的活动真如电路图所描述的，那一定是一个必然的过程，我们又怎么解释得清人的犹豫彷徨、自由选择等心理现象呢？

当代哲学家在极力寻找解决笛卡尔难题的办法。他们当中有的仍然坚持笛卡尔的二元论，只是弱化了二者的对立。如属性二元论，把心理过程看作是脑过程的非物质属性或副产品。有的哲学家在批判笛卡尔二元论的同时，又走向了唯物主义一元论或唯心主义一元论。在20世纪60年代，唯物主义一元论逐

步占了上风，他们试图把精神现象归结为一种特殊的物质现象。如物理主义者卡尔拉普等人试图把科学统一的思想与还原的思想融为一体，主张用物理语言来说明一切，包括心理现象。他说："每一心理句子都能用物理语言来表达。用实质的说话方式来表达，这就是说：所有的心理句子都描述物理事件，即人和其他动物的物理行为。"[①]然而物理主义者在把心理现象归结为物理现象的过程中遇到了很多麻烦，诸如颜色、声音、情感、信仰等现象并不能客观化，如果它不能被客观化，又怎么可能还原为物理性的东西呢？石里克似乎已经意识到这些，他在对物理语言和心理语言进行了分析后认为，情感世界的东西是不能用物理语言来谈论的，只能用人的心灵的语言来表述，这就是机器人为什么不能让人产生爱慕之情的原因，无论从它的嘴里说出什么甜言蜜语的话，它毕竟是机器。

牛津日常语言学派的代表人物赖尔，对笛卡尔身心二元论进行分析批判。他在《心的概念》一书中指出，笛卡尔把身心对立起来所犯的错误实质上是"范畴错误"，他把属于某一逻辑范畴的语句误认为属于另一个逻辑范畴，也就是说在表达某些东西时使用了不该使用的语言习惯。如人们由于经常问："物是什么？""物在何处？"我们就不加分析地也这样问："心是什么？""心在何处？"能这样问吗？当你问"心在何处？"其实在所问的问题中已经把心当作物来看待了。范畴错误的另一种表现是，人们习惯于将属于不同范畴的句子并列起来构成连接句或选言句。如在身心对立的言语框架里，我们习惯于用相反的意思来描述二者的对立，如当我们说物由物理材料构成，那么心就必然是由非物理材料构成，我们说物有物理状态，那么心就有非物理

① 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，中国人民大学出版社2000年版，第104页。

状态，总而言之，它们必须是相反的。但事实上，相反的两个事物之间并不是处处都是相反的，一个事物的状态并不一定是由他的对立面事物来确定的。赖尔认为造成这种错误的原因是自然科学尤其是物理学对人们的影响。我们是在物理学的范畴体系框架中分析比物理更高级的人的身体和心灵的，特别是人的心灵，它显然不是物理学的范畴体系所能解释的。至此，赖尔认为，笛卡尔所揭示的身心对立实质上是虚假对立，在哲学上根本不能成立。所谓"机器中的幽灵"其错误就是把一个概念归属于它所不隶属的逻辑类型的结果。

赖尔试图通过人的行为、意向以及所得技巧等等的外部表现的观察来对人的心理作出满意的解释，但他面临的这种问题是如何进行内在的心理体验，人的心理活动的内在性和私人性问题对行为主义者来说还是不容忽视的。

功能主义心理学把人的精神现象看作是活动而非状态和结构，它假定功能产生结构，并试图完全以现象所起的作用来解释现象的性质。支持这个学派的最大的成果是计算机的发明和应用。功能主义者认为，对心理现象，我们暂且不看它是什么，或由什么材料构成的，我们应该暂时撇开这些，单独考察这个心理系统能够做什么，起什么样的因果作用。机器功能主义者普特南认为，计算机的行为不能用计算机的物理化学成分来解释，而只能由机器的程序来解释。因为程序虽然是在一定的物理化学的基础上实现的，但它不能归结为物理、化学的东西。当一个系统状态与另一个系统状态保持对应的功能关系时，我们就可以认为这两个系统是功能同构。人与计算机中两个系统之间存在着功能同构，只要计算机程序体现着合理的思维（或计算）步骤，那么计算机就可以在模拟人的思维方面走得更远。普特南认为，功能主义有两个优点：第一，它将心理状态与功能状态统一起来，避免了还原论在理论上所遇到的困难；第二，功能状态的

出现总是与机体的功能组织的某一部分的输入和输出有关，因而能为行为提供解释。

美国杰出的现象学和存在主义研究家德雷福斯在《计算机不能干什么》一书中对功能主义泼了一瓢冷水，他认为计算机对人的认知的模拟是不会成功的，因为智能行为需要的是人类的品质。同样在语义加工、控制微观世界、知识表达等方面都不会取得成功。因为生物学的假定不符合大脑的工作情况，人脑的信息加工方式可能完全不同于数字计算机，他要比计算机复杂的多。计算机还在心理方面、认识论方面、本体论方面存在很多问题。他最后得出三条结论：第一，人工智能是否可能，这是个经验问题，要取得有意义的进展是不可能的；第二，不存在可以编成程式的、固定的人类生活形式，人的需要总是随着文化的移入和人类自我解释的变化而变化；第三，计算机只能处理事实，但人不是事实或一组事实，而是事实的源泉，人创造人自己以及人生活在其中的事实世界。计算机不可能像人那样富有创造性。

对身心关系的探讨，现象学、存在主义、结构主义等，几乎当代所有的哲学派别都不可能绕过笛卡尔难题，他们都要对身心问题提出自己的解决方案。

笛卡尔作为现代第一位哲学家和现代哲学传统奠基人，他所设定的难题，或许还要耗费更多人的智慧。直至今日，在探讨身心问题上的所有学术派别达成了一个共识，那就是：身心问题并没有解决。

2. 笛卡尔对科学的贡献

关于17、18世纪自然科学的发展状况，恩格斯在其《自然辩证法》里有一个总括性的评价，了解这个背景有利于我们更好地

理解笛卡尔所做的贡献。恩格斯认为,在这一时期“最重要的数学方法基本上被确定了;主要由笛卡尔制定了解析几何,由耐普尔制定了对数,由莱布尼茨,也许还有牛顿制定了微积分。刚体力学也是一样,它的主要规律被彻底弄清楚了。最后,在太阳系的天文学中,刻普勒发现了行星运动规律,而牛顿则从物质的普遍运动规律的观点对这些规律进行了概括……光学得到例外的进步是由于天文学的实际需要。化学刚刚借助燃素说从炼金术中解放出来。地质学还没有超出矿物学的胚胎阶段……在生物学领域内,人们主要还是从事搜集和初步整理大量的材料……”[①] 由此可见,在近代自然科学的发展中,理论数学走在了时代的前头,而笛卡尔的解析几何更是起到了领头羊的作用,特别是,作为哲学家的笛卡尔,并不简单地把它局限在数学的范围内,而是把几何学的方法当作一般的方法论加以运用,而解析几何的发现更是把辩证法引进了数学中,从而为这种方法在各个学科的运用创造了条件。

尽管笛卡尔在科学方面的贡献并不像他在哲学上的贡献那么大,但他的研究领域几乎涉及了近代科学的各个方面,特别在数学、物理学、光学、心理学等方面都作出了一定的贡献。1644年发表的《哲学原理》的后半部分主要记述了这方面的成就。

数学

在笛卡尔的诸多科学研究中,对数学的贡献尤为突出,他是解析几何的发明人,通过使用坐标系,把代数应用到几何学上,这是他在数学上的最主要的贡献。虽然说这一发明不是他一人完成的(与费马不谋而合),而且本身还有待完善,但他毕竟开创了数学上的新思路和新方法。恩格斯在《自然辩证法》中曾对笛

---

① 马克思、恩格斯合著:《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1977年版,第447页。

卡尔的这一贡献进行了评价，他认为："数学上的转折点是笛卡尔的变数。有了变数，运动就进入了数学，有了变数，辩证法就进入了数学，有了变数，微分和积分也就立刻成为必要的了。"[①]

"坐标几何学（即解析几何学）的基本观念是很容易说明的。从一定点（或原点）O 作互相正交的两直线 OX 与 OY。这两条线可用为轴线，它们所定的平面上任何一点 P 的位置，可以其距离一轴的长度 OM 或 X 和距离另一轴的长度 PM 或 y 而决定之。X 与 y 两长度称为 P 点的坐标，X 与 Y 之间的各种关系相当于图中平面上的各种曲线。例如设 y 与 X 成正比而增加，换言之即 y 等于 x^2 乘一常数，在图上合于这关系之点便是像 OP 那样的一条直线。又如设 y 等于 X 乘一常数，我们便得到一条抛物线……这样的方程式可以用代数学处理，而其结果则可用几何学解释。有了这个方法，许多物理学的问题，从前不能或不易解决的，现在都可以解决了。牛顿就研究过笛卡尔的几何学著作，并使用了他的方法。"[②]

物理学

笛卡尔在物理学方面坚持的是机械论，由于他否认了原子和真空的存在，他的物理的运动主要是靠相互间的碰撞引起的。而且他把这种机械力学原则也运用到化学和生物学领域。他在自然科学的研究中，强调通过观察实验收集经验材料，这在一定程度上就承认了感性认识的作用。他在实验科学方面的成就虽不如数学，但重视实验和感性经验在一定程度上纠正了他哲学上唯理论方面的某些偏差。

光学

在他的《屈光学》的卷首，笛卡尔把视觉同一个盲人借助手

---

① 恩格斯著：《自然辩证法》，人民出版社 1984 年版，第 236 页。

② [英]W. C. 丹皮尔著、李珩译：《科学史》，商务印书馆 1997 年版，第 203 页。

杖感知周围物体的过程相比较。他认为，“光是一种作用或压力”，它从发光体经过居间媒质传到我们的眼睛，就像一个物体的运动或者抵抗通过盲人的手杖传到他的手。他把颜色归因于发光媒质的微粒的转动速率不同。这个类比使笛卡尔更坚信光是“即时”传播的。笛卡尔在另外两本书《论人》(1630年前后)和《哲学原理》(1644)里更为完整地阐发了这种关于光的本性的概念。在他的体系里，最重要的光源是炽烈的涡旋核心。太阳和恒星就是这样的核心，它们的外向压力除了照耀行星而外，还使它们各自的涡旋抵御邻近恒星的外向压力而保持存在。

在试图从力学上证明折射和反射定律时，笛卡尔假定，既然光的本性是一种推力或者说运动倾向，因此可以期望它跟一个实际运动物体，如网球拍打出的一个网球一样，也遵循相同的力学定律。他表明，当这样一个球从一个坚硬而又平滑的表面反射时，其速度的那个平行于该表面的分量(即部分)实际上未受影响，而垂直于这平面的那个分量则因这碰撞而反转方向。由此不难得知，入射角必定等于反射角。为了说明从较密媒质到较疏媒质的折射，笛卡尔假想这球击穿一层薄布，结果其速度的垂直分解部(即部分)按一定的比例减小，而水平分量则不变。从较疏媒质到较密媒质的折射的情形里，假定这球在入射处又受到了一次推动，因而以更大的速度行进。这些类比包含一个假设：光在较密媒质里比在较疏媒质里行进得更顺利、更迅速；笛卡尔对此提供了一个力学理由。他论证说：“光由媒质中的运动构成，因此碰撞在柔软的、联系松散的空气微粒上比碰撞在较为坚硬、联系较为紧密的水或玻璃微粒上，更容易使光减弱，正如一个球在地毯上不如在光的桌子上容易滚动那样。上述考虑

立即导致折射定律。”①

笛卡尔在《气象学》里对虹霓理论的贡献。笛卡尔把“一条光线通过一个水滴时的偏移与光线入射到水滴表面的角度两者的对应关系编制了表，他用这种表证明，对于某个入射角，这偏移达到最小。因此，约莫以这个角度入射到水滴的那些光束便形成大致平行的光束，它们对眼睛产生明显的效应。根据这条原理，笛卡尔解释了虹霓的圆形及其固定的角半径，以及虹霓为什么总是正好对着太阳，尽管他对颜色的解释是不可取的。”②

磁学

关于磁流本性的种种理论在17世纪上半期都是含糊不清而又带有神秘主义的色彩，而且通常还认为智能是磁石的属性。第一个科学的磁学理论是笛卡尔在他的《哲学原理》一书中提出的。这个理论成为他在别处论述他的总的漩涡体系的一部分。

笛卡尔解释从宇宙漩涡的每一极怎样必定有大量粒子流向中心，其形状有如螺杆，它们的螺纹有两个相反的方向，视粒子来自漩涡的一极还是另一极而定。从一个极来的粒子进入漩涡中央的恒星，并经由微孔而穿过这恒星；这些微孔形状有如螺母，它们的转动方向要使这些粒子在随着漩涡转动时能自由向前通过。这股粒子流到达恒星的对面时，与来自相反极的另一股粒子流交汇，然后这些粒子流在外面环绕这恒星运行。它们尽量地重新进入这恒星，重复以前的环行，而残余部分则散落在外面。来自另一极的粒子的行为与此相似，因此这恒星成了两股相向运行的粒子环流的中心。甚至当这恒星退化成行星（例如地球）时，这种状况仍在某种程度上持续着。然而，只有在这行星的块状内层那部分里，微孔方保持开放，该部分基本上由天

---

①② ［英］亚·沃尔夫著、周昌忠等译：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》，商务印书馆1997年版，第289－290、310页。

然磁石或者铁组成。这样,天然磁石容许这些粒子通过去,同任何物质只发生最低限度的干涉;为此,这些粒子被粒子流的动量定向在最有利的位置上。而且,每块磁石都成为一股微小粒子环流的中心,其行程可借助铁屑来描绘。这些粒子也倾向进入相邻的天然磁石;于是,通过驱除两块磁石之间的空气,它们使这两块磁石一起运动。同天然磁石中的微孔不一样,铁里的这两种微孔很容易互换它们的性质,因此一块磁铁的极性很容易反转。

笛卡尔利用这些方法成功地解释了几乎所有当时已知的磁现象。他的理论虽然充斥任意的假设,但在力学上是可以理解的,而且在某种意义上还预示了现代的磁感应概念。

笛卡尔的思想被他的门徒雅克·罗奥所继承,并加以阐释(1671)。这些思想被推广到电现象,并在整个17世纪和18世纪的大部分时间里一直主宰这个领域,只是作了某些修改。事实上,在这个科学分支(牛顿大大忽视了它)里,笛卡尔的权威保持时间最长。[①]

宇宙论

笛卡尔的地球形成理论,是作为宇宙论或者说世界起源问题的一部分来研究。他在《哲学原理》第四章主要讲的是地球。按照笛卡尔的意见,和其他行星一样,地球原来也是个发光体,像太阳那样。在地球中心,现在仍然有一个由这种发光物质组成的核。但是一些像太阳黑子似的斑点聚集在地球表面上;随着地球逐渐冷却,它们转变成了坚实的地壳。当地球接近太阳时,地壳分化成各种部分,它们按照相对密度而形成一系列层次。于是,空气在最上面,下面是水,水下面是诸如粘土、沙子和

① [英]亚·沃尔夫著、周昌忠等译:《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》,商务印书馆1997年版,第344-345页。

岩石等固体，而最里层则由金属之类最致密的物质组成。按照笛卡尔的说法，地球外部壳层和其中心的火或者说发光物质之间有一个中间区，它起先充满一种液体，后来这液体变成不透明的固体。然而，太阳的热和光最初就能够渗透到地球最里面的部分，从而致使地壳发生破裂，有些部分因此便升出水面，形成陆地。地球的发光物质和其他物质引起喷气，后者有时变成油，有时变成浓烟，也可能突发而变成火焰，从而引起地震或火山喷发。[①]

心理学

笛卡尔的二元论哲学，强调了心灵和肉体是两个对立的实体，这种对立更有利于我们认识人及其人的精神。当笛卡尔把肉体归到物质类后，他就把人体当作一架机器来看待，问题是这架机器单纯靠动物灵魂来解释，他就解释不清精神对人的肉体的现实的作用。如我心里有一个动的意念，为什么就能指挥我的身体的各个器官动起来，这在笛卡尔看来，要想解释清这个问题有一定的困难。他接受了哈维的血液循环理论，血液的循环运动对人体、大脑和感觉、情绪都有影响。但血液最终也是物质性的东西，他并不能说明意识对肉体的作用。笛卡尔在《哲学原理》的第四部分，解释了人的感觉、知觉和欲望等，但这些解释多是从人的生理机制来理解的，至于人心和人体间的作用，笛卡尔引用了"刺激说"，他认为："按人心的本性讲，只有物体的各种运动才能在人心中刺激起各种思想来，而这些思想并不一定在任何方面和产生它们的运动相似；而且，这些运动还能在人心中刺激起所谓感觉的那些纷乱的思想来。"[②]笛卡尔这里并没说清物

① [英]亚·沃尔夫著、周昌忠等译：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》，商务印书馆 1997 年版，第 403 页。

② 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆 1959 年版，第 54 页。

质性的感官如何刺激人的精神，一个是有广延的东西，一个是没有广延性的东西，二者之间如何才能发生作用，也就是说，无广延的精神如何接受有广延的感官的刺激呢？按笛卡尔理解的物体运动，只有两个物体间的互相碰撞才可能运动，感官这种物质性的东西的运动如何与精神发生碰撞呢？如果说笛卡尔的解释受时代的限制，但他所面临的难题也依然是我们今天哲学、心理学所需要进一步揭示的问题。如果说笛卡尔通过"刺激说"试图把身心加以结合的话，那么，他的先验论思想又使他很快就否定了由刺激所引发的思想的合理性，他认为由感觉引发的思想是"纷乱的"，当然也不会很清晰，这就不符合笛卡尔"非常清晰明白、确实可靠"的真理标准。这些难题都有赖上帝的帮忙，笛卡尔的"天赋观念"及理智和自由意志等都是借助上帝之手赋予了人的某种能力。上帝的作用为人们的认识提供了逻辑的和伦理的根据。

3. 笛卡尔的美学思想及其对后世的影响

西方近代美学的真正形成是18世纪，笛卡尔的美学思想处在新旧之交的时代。他的美学就如同他的哲学一样，是近代美学的肇始。

鲍桑葵在他的《美学史》中指出："17世纪初以后，在任何欧洲国家，都还没有一代人产生过真正丰富的美的作品，不管在建筑方面也好，在雕塑方面也好，在金属工艺方面也好，或在工艺方面也好。"①直到18世纪以前，美学的材料还不完备，从笛卡尔到鲍姆嘉通，标志着这个准备阶段的完成，到了康德《判断力批判》的出版，又标志着丰硕的美学思想的诞生。

① 鲍桑葵著：《美学史》，商务印书馆1997年版，第223页。

严格说来，笛卡尔并不是个美学家，他也没有什么美学专著留传于世。他和他那个时代的自由思想家们并没有对美这个现象给予更多的关注，他关心更多的是人在世界上的地位等一些最紧迫、最中心的问题，如人的自由，上帝的性质，认识论的问题等。所以，他的有关美学方面的思想大都是零零星星的，有的甚至是在哲学中的一些不经意的点滴火花。我们也不能对笛卡尔的《音乐论》有太大的发挥，要知道，音乐课在中世纪是四大基本的课目之一（算术、几何、天文学和音乐），凡受过教育的贵族几乎都懂得一些音乐方面的知识，所以作为在欧洲最好的学校就读的学生，对音乐发表一些看法也就不足为奇了。不过，笛卡尔在《论音乐》中打算从数学上解决“最悦耳的音乐和音是什么？为什么如此？”的问题，这一动机使我们想起毕达格拉斯学派把音乐和数学结合起来的尝试和成就。笛卡尔显然对此并不是很重视，他是根据朋友毕克曼的兴趣来选择了这个题目，而且是作为悄悄赠给他的礼物，他不希望毕克曼告诉别人，以免别人知道“这本书是一个在无知的大兵中间，过着违心的生活而无所事事的业余爱好者单为你仓促写就的”[1]。

笛卡尔的美学思想与他的哲学思想是一脉相承的，或者说就是他的哲学的翻版。他的博大的哲学体系几乎囊括了一切领域，艺术也毫不例外地要接受理性规则的检验。在笛卡尔的早期著作《探求真理的指导原则》中，书的一开头，笛卡尔把科学和技艺加以区别，他所谓的科学指的就是哲学和数学，“技艺”包括政治、医学、音乐、修辞、诗等。他认为不能把“科学”和“技艺”等量齐观，“我们必须相信，一切科学彼此密切联系，把它们统统完整地学到手，比把它们互相割裂开来，更为方便得

① 张峰著:《20 位西方哲学家个性探密》,北京出版社 1995 年版,第 8 页。

多"[1]。笛卡尔认为哲学是对全局的认识,艺术只是"身体的特定运用和习惯"。人如果学会了科学,就能掌握一般规则和绝对普遍性的程序,它们能把一切特殊事例的处理都包括在内,并且能先验地规定它们。显然,笛卡尔试图通过数学和哲学对艺术进行规范和指导,进而实现在数学基础上的多样性的统一。后来随着笛卡尔思想的日渐成熟,笛卡尔思想中的理性主义原则对艺术的影响越来越大,如把心灵快感与感觉快感对立起来,认为只有理性的快感才是持久的、纯净的;强调艺术只有经过理性检验的艺术,才具有纯正的、永恒的本质和内容。在笛卡尔看来,美不是感觉大杂烩,而是美的观念,是统一性、整体性和纯粹性的统一;美是简洁的、自然的、和谐的。在笛卡尔看来,艺术应该以几何为基础,遵循数学、物理学的道路,美是可以像数学那样精确,甚至可以从音乐的乐谱中发现数学的规则,艺术更是人的理性的纯直观,是人依靠自己的良知创造的、可理解的。因而,他的美学的出发点是抽象的、普遍性的观念。至于感觉,在笛卡尔看来,美是离不开感觉的,而感觉只是些暧昧的或混乱的观念,美能使人产生愉快的感觉,但如果把美局限在感觉范围里,那它所激起的就只是一时的快感,而不可能成为真正意义上的科学。"怎样才可以把感官世界和理性世界调和起来?""愉快的感觉怎样才可以分享理性的性质?"[2]笛卡尔认为,必须把艺术建立在理性主义坚实的哲学基础上,同时必须使艺术摆脱开那些变幻无常的单纯的快感或不快,并把感觉变成一种相对稳定的因素,这是笛卡尔乃至近代的学者所着力解决的问题。

笛卡尔的有关美学思想主要集中在《音乐论》、《论灵魂的激情》和他给友人的两封信上。其中一封是写给麦尔塞纳神父的,

---

①② 笛卡尔著、管震湖译:《探求真理的指导原则》,商务印书馆 1991 年版,第 1－2 页。

主要讨论了美的定义；另一封是在谈巴尔扎克书简时涉及到文章的写作风格问题。当然笛卡尔总是试图把这些美学思想纳入到他设计的理性主义的基本原则中。

第一，笛卡尔认为美是主体和客体之间的一种关系。“所谓美和愉快的都不过是我们的判断和对象之间的一种关系；人们的判断既然彼此悬殊很大，我们就不能说美和愉快能有一种确定的尺度。”[①]这种关系，一方面是指事物与感官的接受关系，另一方面是指感性事物的刺激而引起的观念。这种刺激勾起了人们对内心某种观念的回忆，同样的一种刺激，由于引起回忆的观念不同，自然就不会有相同的观念。所以，美是主观的也是相对的，它由人的经验、记忆和心情状态来确定。如果对象能与主观的经验、记忆和心情形成一种协调、适中的关系，使感官得到快乐，那便是美的。

我们注意到，笛卡尔把“美和愉快”放在一起讲的，既然是愉快，就一定是和感官相联系的观念，这种外来观念虽然也存在于我们的心中，但它毕竟不能像天赋观念那样清晰明白。而且，笛卡尔如果把美的标准相对化，那么美就成了个人之间的主观感受，那人们又如何在对“美”的交流中达成共识呢？笛卡尔认为只有当这些感受符合他的理性原则时才是真正意义上的美。

“在感性事物中，凡是令人愉快的既不是对感官过分容易的东西，也不是对感官过分难的东西，而是一方面对感官既不太易，能使感官还有不足之感，使得迫使感官向往的那种自然欲望还不能完全得到满足；另一方面对感官又不太难，不至于对感官疲倦，得不到娱乐。”[②]笛卡尔认为，美是主体和客体之间的一种关系，那么这种关系就应该是和谐有度的，作为客体，它既不能过于简单，让人一眼看穿而没什么内涵，也不能过于复杂让人的

①② 朱光潜著：《西方美学史》，人民文学出版社 1979 年版，第 184 页。

视力因此而疲劳过度。它应该让人看起来舒服愉快而且还能激起人不断看下去的欲望，笛卡尔认为这样的东西对人才能产生美感。

但这并不是说，一个东西，只要具备了笛卡尔所说的那些条件，就一定能使人产生美。因为，美与人的主观相联系，特别是与当事人的生活经验有关。笛卡尔认为："同一件事物可以使这批人高兴得要跳舞，却使另一批人伤心得想流泪，这全要看我们记忆中哪些观念受到了刺激。例如某一批人过去当听到某种乐调时是在跳舞取乐，等到下次又听到这类乐调时，跳舞的欲望就会又起来；就反面说，如果有人每逢听到欢乐的舞曲时都碰到不幸的事，等他再次听到这种舞曲，他就一定会感到伤心。"[1]看来，笛卡尔把美当作一种心理现象，是人对外在环境的一种"条件反射"，这种外在的反应在人的头脑里通过记忆和习惯加以巩固，等外在对象再次重现时，人几乎就是处于本能似地做出反应。由于每个人对事物的反应都不一样，那么，究竟什么人的反应才能成为社会的审美主流或美学标准呢？

笛卡尔和他那个时代的学者几乎都把目光聚焦到城市和宫廷。新古典主义代表布瓦洛曾劝告诗人："研究宫廷，认识城市。"因为宫廷和城市代表着当时社会的文化主流，宫廷和城市的生活更符合笛卡尔的理性原则。

在17世纪，特别是路易十四时代，在凡尔赛宫殿和贵族沙龙，逐渐形成了上流社会的生活方式，豪华典雅的排场、灿烂耀眼的服饰、风雅的生活方式、典雅的贵族语言、优美的文体、细腻的思想、上流社会的规矩等。衣冠楚楚、相貌堂堂、彬彬有礼的太阳王路易十四，以凡尔赛宫为舞台，通过戏剧效果来巩固其专制统治的地位。"贵族精神"在路易十四时代达到了完美的境

---

① 朱光潜著：《西方美学史》，人民出版社1979年版，第184页。

界，他们："第一爱高尚，因为他们不但出身高尚，感情也很高尚；第二爱端整，因为他们是在重礼节的社会中教养出来的。"[①]在这种上流社会生活方式造就的主流文化，必然也影响着笛卡尔的美学观念。

第二，笛卡尔自然不承认感觉就是美，但他认为完善的感觉就是美。怎么才能使感觉趋于完善呢？显然，单靠感觉本身是不可能的，他需要理性原则的规范。所谓完善性，"就是各个部分对整体都给予以认可而不予以对抗的时候一个整体的性质"。这实际上就是整体和部分之间"有比例的"、"协调的"、"均衡的"完善结果。笛卡尔在《论巴尔扎克的书简》里，谈到了整体与部分的和谐问题。他说："这些书简里照耀着优美和文雅的光辉，就像一个十全十美的女人身上照耀着美的光辉那样，这种美不在某一特殊部分的闪烁，而在所有各部分总起来看，彼此之间有一种恰到好处的协调和适中，没有哪一部分突出到压倒其他部分，以致失去其余部分的比例，损害全体结构的完美。"[②]笛卡尔在这封信里，还指出了文章通常有的四种毛病：第一是词语华丽，思想肤浅；第二种是思想深刻而文词晦涩；第三种是想要朴质说理而文笔粗糙生硬；第四种是片面追求形式的绮丽纤巧，玩弄语词游戏，给人一种华而不实的感觉。笛卡尔认为，巴尔扎克的文章之所以优美，就在于克服了上述这些毛病，使其文笔显得高度的纯洁和清晰。这里的清晰，就是用词来充分表示这个和那个材料，清晰的观念就是一个十分明确、界限分明的观念，可以相当充分地用通常的符号传达给别人。笛卡尔显然是在把优美的文章纳入其"非常明确、非常清晰"的理性准则中。在笛卡尔看来，只有清晰明确的才是真的，只有真的才可能是美的。这

① [法]丹纳著：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1992年版，第103页。
② 朱光潜著：《西方美学史》，人民文学出版社1979年版，第185页。

样把真和美统一起来固然有一定的合理性，如笛卡尔就是通过简洁、清晰的优美笔调来描述他深刻的思想，这似乎也成了法语的一个重要特征。但这种重理性、重求真的倾向，在一定程度上又束缚了人的感情和想像的发挥。我们从以后的新古典主义的文章中就能看到这种缺陷。

第三，诗与想像。笛卡尔认为文艺是理智的产物，而不是想像的产物。但诗歌与想像之间并不没有任何联系，因为诗人在写作中离不开想像。想像作为人的内在观念，与外在物体有一定的联系，但它并不是外在物体，更不是对外在物体的简单摹写。想像先于外在物体，"因为不管我想像一只山羊或一个怪物，在我想像上同样都是真实的"。"只要我想我是神秘感东西，他就决不能使我什么都不是。"[①]关于想像与外在物的关系，笛卡尔认为，"即使我想像的那些东西不是真的，可是这种想像的能力仍然不失其为实在在我心里，并且成为我思维的一部分"[②]。笛卡尔的这一思想在英国思想家科林伍德的《艺术哲学新论》中也有论述。科林伍德认为，"就艺术来说，对象是想像中的对象，不是真实的对象"。就比如作家写诗，往往是受现实中某一对象的启发而想像出来的。"因此，想像中的对象不是不真实的对象，而是我们无需询问其是真实的还是不真实的对象"[③]。真实的东西必须存在于现实的世界中，而想像的东西则是"嵌入虚构作品中的历史片段"，它中立地包含着事实和虚构的成分，艺术家在此基础上可以进行自由的想像和虚构。

作为想像的诗歌艺术如何能给人带来愉快呢？笛卡尔试图从心理学方面予以解释，笛卡尔说，当"我们想像自己享受一种

---

①② 笛卡尔著、庞景仁译：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1996 年版，第 37、28 页。

③ [英]科林伍德著：《艺术哲学新论》，工人出版社 1988 年版，第 7 页。

幸福时，这种想像本身虽然并不包含愉快的感情，可是它却使血气由脑中进到这些神经所在的筋肉中；到了那里，再这样地把心脏中的脉空扩张以后。它就使这些细微神经在自然途径下运动起来，因而产生愉快的感情"[①]。笛卡尔认为尽管诗歌离不开想像，但诗歌的写作仍然必须遵循理性原则，清晰明确、简洁生动。只有在思想中想得清楚的东西才可能表达得清楚，但想像的观念在人的头脑中虽然存在，但往往是不很清晰明确，所以诗歌不可能是科学，它可以使人愉快，但不可能使人得到真理。

笛卡尔的美学思想直接影响了法国美学理论的形成和发展。主要表现在两个方面，一方面是美学中的理性主义原则，即强调美的"清晰明白性"；另一方面是美的主体性原则，坚持强调人的审美的天赋能力。到了18世纪，由于坚持笛卡尔理性主义美学原则和古典主义精神，法国当时美学的重点是与认识论相联系的艺术论。如克劳萨斯（1663—1748）于1715年首先用法语写成美学专著《美论》，就是根据笛卡尔流派的真实原理对美进行客观研究，同时他还注意了美的主观方面，致力于阐述美的心理现象。他认为美的原理是多样性、统一性、规则性、秩序、比例等，这些观点无疑都受着笛卡尔思想的影响，有些就是笛卡尔理性规则的具体表现。如统一性、规则性、秩序、比例等，这些东西笛卡尔在他的著作中也早有说明。

杜博斯（1670—1742）在其《诗画论》著作中，也坚持"真实即美"的原则，认为艺术是情感的幻影，是对人的欲望的消解。他在强调艺术的"逼真"的同时，相对地忽视了艺术抒情的一面。笛卡尔的美学思想甚至对后期法国启蒙思想家伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭等人都有一定的影响。

---

① 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第50页。

4. 笛卡尔对文学艺术的影响

17 世纪是个理性主义的时代，笛卡尔的思想在这个时代无疑占据着重要的地位，并对当时的文学艺术产生了一定的影响。这主要表现在它与新古典主义文学艺术之间的关系上。所谓新古典主义是指欧洲由封建社会向资本主义社会过渡时期形成的一种文学思潮和艺术理论。他发源于 17 世纪的法国，主要代表人物是布瓦洛。

一个时代的思潮往往是由多种学科构成的混合体，它们相互影响、相互促进、共同发展。其中，哲学为文学艺术提供方法论的指导，而文学艺术表现着哲学思想并为其提供具体的材料。在 17 世纪，笛卡尔的哲学思想与新古典主义都是这样。

它们生活在相同的历史环境里，其面临的历史使命都是要摧毁封建专制的理论基础，为资本主义的发展做思想和舆论的准备。当时在欧洲有代表世俗资产阶级的皇权和代表封建势力的"教会"的权力，笛卡尔的理性主义就是要通过怀疑解放思想、利用理性反对信仰，把"我"作为认识的支点，强调人和人的理性在世界中的价值和作用，笛卡尔的这些哲学思想对新古典主义有着很重要的指导作用。布瓦洛《诗的艺术》就是运用笛卡尔的理论写作而成的，在此书中，他重视理性排除或贬低感觉在文学中的作用。他呼吁诗人："首先需爱理性：愿你的一切文章永远只凭着理性获得价值和光芒。"[1]新古典主义的创始人马莱伯针对当时艺术创造领域的混乱状态，认为应该消除艺术中感情至上的思想，主张一切必须服从理性的支配。布瓦洛在其《诗的艺术》中更是强调理性的作用，他认为一切文学艺术都应该以理性

① 胡经之主编：《西方文艺理论教程》，高等教育出版社 1988 年版，第 137 页。

为对象，只有理性才能给作品带来价值和光芒，“诗的一切要受理性的指挥”，惟有理性才能“把善和真与趣味融成一片”，我们的艺术创作必须“凭理性判定是非”，“凭理性从善如流”。在强调理性作用的同时，布瓦洛也注意把艺术的触角延伸到自然和人的领域。他认为艺术是通过对自然的摹仿来达到取悦于“人”的目的，这就抬高了自然和人的地位，特别是人的地位。他们崇尚崇高、反对鄙俗，强调文学创作中的理性、规范和秩序等，著名的“三一律”就体现了文学艺术要符合国王君主专制的需要，即一切要服从理性、一切要有法规、一切要规范化等，布瓦洛在《诗的艺术》第三章指出：“理性要求我们保证遵守其法则，而我们只想使演出合于艺术的要求，希望由于演出中每一幕的故事发生在同一天和同一个地点，剧场会始终坐满。”[①]具体到剧情分布上，就是要用一地、一天内完成的一个故事从开头直到末尾维持着舞台的充实。这种形式化的格律规范又束缚了人们的创作活动。

布瓦洛认为，评价作品的标准是看作品流传的时间，“实际上只有后代的赞许才是可以确定作品的真正价值”。“一个作家的古老对他的价值并不是一个准确的标准，但是人们对他的作品所给的长久不断的赞赏却是一个颠扑不破的证据，证明人们对它们的赞赏是应该的。”[②]笛卡尔和布瓦洛都重视人在作品评价中的作用，布瓦洛的“后人赞赏”比起笛卡尔的理性规则，显然又包含了一些感情的成分。另外，在表达形式上，古典主义都努力追求表达的朴素、得体和自然，“朴素”被视为“艺术”的理想，“得体”是与人的社会行为相一致，“自然”虽然与理性等同，但也表示文明时尚，这就在一定程度上冲击了笛卡尔主义的理性原

① [德]卡西勒著：《启蒙哲学》，山东人民出版社 1996 年版，第 287 页。

② 伍蠡甫主编：《西方文论选》，上海译文出版社 1986 年版，第 304－305 页。

则，这也说明新古典主义对笛卡尔思想的继承和发展。

从新古典主义的基本观点可以看出，他们所坚持的思想是以笛卡尔的哲学理论为基础的，他们对社会所发挥的作用与笛卡尔的哲学所发挥的作用是统一的。他们在强调理性的同时都忽略了人的感情和世俗的现实生活，在解放人的同时又用理性的教条规范人，在反对教会统治的同时又支持国王的封建专制。

5. 笛卡尔的教育思想及其对后世的影响

17世纪中叶，虽然英国已经爆发了资产阶级革命，但法国仍然处在封建君主专制国家，天主教的高级僧侣和封建贵族居于统治地位。随着资本主义工场手工业的缓慢发展，新兴的资产阶级和封建专制的矛盾逐渐开始激化。其斗争是通过宗教斗争的形式表现出来。在思想和教育界，代表着封建制度的天主教依靠其宗教组织耶稣会，对具有革新精神的新教派别如胡格诺派和詹森派进行残酷的迫害。结果，18世纪初，随着胡格诺派的起义被镇压，大批胡格诺派教徒逃亡国外。1709年，詹森派的修道会被解散，修道院被拆毁，教徒们也难逃流亡国外的厄运。

双方的思想斗争也在教育战线上激烈展开，作为正统天主教的耶稣会，致力于“特别关心孩子们的教育”，以便把他们从新教的“精神污染”中拯救出来。当时文艺复兴和科学思想已经在社会上产生很大的影响，耶稣会不是从正面直接反对，而是要通过教育把文艺复兴精神和古代经典纳入服从基督教理想和教会之中，将产生于文艺复兴思想的新个人主义引导到为上帝服务。出于这个目的，他们对教育进行改革，试图把耶稣会目的和当时最优秀的教育思想相结合。

为了通过思想教育争夺更多的信徒，各宗教派别纷纷把注

意力转向了教育，他们希望通过教育改革吸引更多的人，再在学校教育中贯穿各自教派的思想。教育受到了前所未有的重视，这当然还应归功于世俗的力量，科学的发展，资产阶级希望借助科学的力量推进世界的进步。人们迫切希望摆脱中世纪以来繁琐的、让人难以琢磨的经院教条，而是将古代传统、骑士的感情和基督教精神结合在一起。教育的目的，就是要培养一种全新的人：具有古希腊和罗马的优美表达方式和清新的思想、骑士的情感和耶稣会的虔诚。

笛卡尔就是在这样的时代背景下进入当时享有盛名的耶稣会学校——拉弗莱舍学院。

笛卡尔的教育思想是与教育改革的时代大潮密切联系，他对教育的反思更多地是来源于他所受到的教育。

笛卡尔的教育思想有三个来源：一是他对过去学校教育的反思，二是他对探求真理的方法的追求，三是他个人的实践活动。

笛卡尔在其早期著作《探求真理的指导原则》和自传体的著作《方法谈》中，就对自己过去所受到的教育进行了反思，他认为，人们不应该把科学和技艺等量齐观，技艺是与人的身体的特定运用和习惯相关，而科学属于“人类的智慧”，“我们必须相信，一切科学彼此密切联系，把它们统统完整地学到手，比把它们互相割裂开来，更为方便得多”[①]。笛卡尔把科学和技术分开，强调科学知识的重要性，并要求对科学知识体系加以完整的理解，这就反对了传统教育宗教至上的原则，也有别于经验主义者过于注重技能技术培训的倾向。当然笛卡尔并不是走极端，他只不过认为，完整的学习科学知识，培养人们的良知比其他两者更重要而已。因为在笛卡尔看来，“良知是世界上分配得最均匀的东西”，而且是“人人天然地均等的”。只要我们掌握了正确运用良

① 笛卡尔著、管震湖译：《探求真理的指导原则》，商务印书馆 1991 年版，第 2 页。

知的方法，我们就能“正确地作判断和辨别真假”。

尽管学校当时已进行了改革，但笛卡尔对学校当时的课程设置还是很不满意，在哲学、数学、自然科学和宗教等科目中，笛卡尔比较喜欢几何和代数，因为“算术和几何研究的对象既纯粹又单纯，绝对不会误信经验已经证明不确实的东西，只要算术和几何完完全全是理性演绎而得的结论。这就是说，算术和几何极为一目了然、及其容易掌握”[①]。笛卡尔认为，教育的起点应该是循序渐进的，应从最简单、最明确的东西入手，而不要一开始就研究那些“晦涩不明的问题”。他认为这种“轻视一切容易的事情，专一研究艰难的问题”的做法无异于浪费时间。

对于所选修的科目，应看它是否有利于培养人们的良知和增长人们的知识。正是在这个前提下，笛卡尔特别反对当时已被滥用的亚里士多德的三段论，认为“应该予以唾弃”，认为三段论只能增加辩论的技巧，不能增长人类的知识。

他反对后来卢梭的自然教育法，认为“对于年轻人，不可以听其自然，放任自流”。希望他们能得到教师的指导。但对教师的教导也不能盲从，因为“教师们每每是彼此冲突的，他们之中谁都未必总是教给我们最好的看法”[②]。对于典籍和权威也是如此，他一方面认为“必须阅读古人的著作，因为……既有利于获知过去已经正确发现的东西，也有利于知道我们还必须竭尽思维之能事以求予以解决的东西”。但另一方面他又对典籍保持警惕。他说：“我自幼受到典籍的教育，因为我听信了人们的话，认为靠读书就可以对一切有益于人生的东西得到一种明白而且可靠的知识，所以我怀着一种极大的欲望去学习典籍。可是当

① 笛卡尔著、管震湖译：《探求真理的指导原则》，商务印书馆 1991 年版，第 2 页。

② 北京大学哲学系编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 108 页。

我全部修完这些课业……觉得我的努力求学并没有得到别的好处，只不过是愈来愈发觉自己的无知。”[①]怀着对旧的教育体制的失望，笛卡尔决定走出校门，去读世界这本“大书”，他游历各地，遍访各国宫廷和军队，与各种人打交道，“收集各种经验，在命运提供给我的那些际遇中考验自己，并且随处对遇见的种种事物注意思考，即便从中获得一些好处”[②]。在笛卡尔的这些学习实践中，他注意把书本知识和个人的亲身实践结合起来。对书本和权威，他认为应该读书而又不拘泥于书，对于个人实践，他认为应该走向世界，亲身实践，但又不能沉没于现实世界，不能被感性的经验和种种习俗所迷惑，要对其进行“思考”，“用更多的心机和技巧”来辨别真假，这样才能获得我们所需要的好处，即增长良知和知识。

如何克服旧的教育体质的弊端呢？笛卡尔首先否认那种极端的革命的方法，“我深信个人要靠从根本上改变一切、靠把国家推翻的办法来改造一个国家，确实是不可能的；同样地，要想改造各门学问的整体或学校里讲授各门学问的成规，也确实办不到”[③]。笛卡尔认为，我们虽然不能在行动上进行社会和教育革命，但我们完全可以在探求真理的方法上进行一场彻底的革命，通过“普遍怀疑”扫清障碍，以认识自我为起点，寻找正确发现真理的方法和途径，用真理指导人们的行动，最终达到人类的幸福。

笛卡尔的教育理想是，通过教育，使人固有的良知得到正确的发挥，尊重科学又不背弃信仰，与社会、他人和谐相处，推动社会全面进步。看得出，这一理想是资产阶级和封建君主相互妥协的产物，思想上的进步和行为上的保守，“只求克服自己，不求

①②③ 北京大学哲学系编译：《十六一十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1961年版，第105、106、108页。

克服命运"。教育改革，从我做起，认识自我，掌握方法，既要利用科学知识推动社会进步，又不能触及封建专制的利益，这样的教育思想在一定程度上反映了那个时代的特征。

1641年6月，笛卡尔在荷兰的莱顿近郊会见了捷克教育家夸美纽斯。夸美纽斯（1592—1670）这位捷克伟大的教育家，被人称为"最宽宏大量、最有远见、最具有理解力的和在所有阐述教育问题的作者们中最注重实践的人"[①]。作为一个流亡者，此时正从他久居13年的波兰黎撤城前往瑞典，途经荷兰时，他特地访问笛卡尔。两人无论在经历上还是在教育思想方面都有着许多共同的东西。他们都常年居住在国外，都在知识界负有盛名，都是进步思想的代表，都对中世纪的教育体制深恶痛绝。

其实，笛卡尔对教育一直很关注，他身边总有在教育第一线工作的教授们，而且他的思想也正在荷兰大学的校园掀起一阵阵风暴。由于对教育的关注，笛卡尔也很关注教育界的改革。1638年，即夸美纽斯出版《泛智的先声》论著的第二年，笛卡尔就从当地一位名叫格兰德的医生那里得到了那本书，仔细读过后，还就此向朋友发表了自己的见解。现在笛卡尔与夸美纽斯相见，讨论最多的自然是夸美纽斯的"泛智"教育问题。

所谓"泛智"，夸美纽斯认为，就是指人人易懂的关于自然界和社会的百科知识的总和。由于当时科学的发现和发展，许多新的思想和观点不断涌现，夸美纽斯希望能通过编写百科全书的形式及时总结人类的最新研究成功，以便于人们更好地研究和学习。当然，人们要想及时获得这些最新的研究成果，靠狭隘的中世纪教育和人文主义教育那一套方法根本不可能，必须有一种更新的、更好的教学方法才能适应这个飞速发展的时代和

① S. E. 佛罗斯特著、吴元训等译：《西方教育的历史和哲学基础》，华夏出版社1987年版，第254－255页。

形式。在夸美纽斯的"泛智论"里,包含着可贵的新思想。一方面他认为,人虽然生而有罪,但并不一定就走向堕落,只有发展人的智力和能力,人就可以通过知识和理性获得美德和虔诚,最终达到纯洁和神圣的状态;另一方面,夸美纽斯相信,所有人,包括农民大众都是可以教育的。既然如此,在教育方面就不应该有那么多的等级和障碍,无论性别、宗教、经济、文化状况如何,所有的人都应该享有平等地受教育的权力和机会,我们评价一个人,不是以他的宗教派别或世俗的政治、经济地位为标准,而应该以他的智力为标志。受基督教思想的影响,夸美纽斯认为,真正的教育是培养人性的教育,把人引导到德行和纯洁;教育的目的,是通过对宇宙万物的掌握,为今生和来世做准备。虽然说教育的最终目的是为了来世,但只有把握好今生,仅可能接受更多的教育、学习更多的知识,对任何事物,包括自己,都要有控制权,只有这样,才能在来世把自己更好地交给上帝。

由于受英国经验主义者培根的影响,夸美纽斯认为所有的知识都是通过人的感官获得的,但感官必须接受精确和清晰的训练。应该注意让学生在实践中学习,通过思考学会思,通过唱歌学会唱,在推理的过程中学会推理。教育应争取使每个人"知道万物,做出万事,讲出万物"。为了更好地理解,必须首先学会本国语言,其次还要学会别国语言和古代语言。要善于运用类推法获得真正的知识。为此必须要求老师用最好的教材和最好的教学方法来实现学生的学习计划。

夸美纽斯的教育思想虽然还没有完全突破宗教的束缚,但他却反映了资产阶级全面变革的要求。

笛卡尔虽然与夸美纽斯在诸如知识的来源等方面有一定的分歧,但两人的思想仍有许多是不谋而合的。主要表现在以下几个方面:

第一,笛卡尔强调良知是"人人天然地均等的","是世界上

分配得最匀的东西”；夸美纽斯强调人人都可以接受教育，且应享受同等教育的权力，通过后天的学习就能实现自我控制，达到应有的纯洁和德性。他们在这里都强调了人人平等和人的自主权，要求挣脱封建的、宗教的束缚和桎梏。

第二，在实现人的解放的方式和途径上，两人都认为应该通过方法上的革命来实现对知识的获得，并通过知识和理性实现人的自由和幸福。所不同的是，笛卡尔是从认识论的意义上谈认识真理的普遍方法，夸美纽斯则是从教育学的角度谈教学方法的改革，尽管出发点不同，但两人的目的和途径是相同的，都强调人的解放应从思想解放开始，通过方法上的革命使人达到对真理的认识，通过知识的获得最终使人获得更大的满足和幸福。这是资产阶级意识形态在哲学和教育上的反映。

第三，两人都反对中世纪的教育体制，都是在尊重宗教的前提下为人的自由和科学的活动提供更大的空间。笛卡尔是天主教徒，夸美纽斯也在捷克兄弟会担任牧师职务，在 17 世纪那样的条件下，他们不可能实现与宗教的彻底决裂，就连伽利略、布鲁诺那样的思想家也难以做到。但他们两人的相似之处在于，都尽可能在教会和政府容忍的情况下实现最大限度的改革，而且自己都为此身体力行。就拿使用语言来讲，当时教会强调使用拉丁语和古希腊语，并不希望使用本国的语言从事教学和创作。而夸美纽斯在其泛智论中强调学生首先要学好本国语言，而且他的有关教育理论的不朽名著《大教育论》就是用捷克语言写作而成的；笛卡尔也是这样，他不但要求自己的思想清晰明确，而且要求自己的写作也应该简洁、清晰、生动，为了使大多数的人都能够看懂他的著作，他特意用法语写作自己的《方法谈》。表面上看，这只是一个使用语言的习惯问题，其实这是对教会的反对，他们都希望使知识和科学面向大众和世俗世界，使民众在新方法的指导下获得更多的知识，进而从宗教的束缚中

解脱出来，以实现人类的进步和发展。

从以上的比较中可以看出，笛卡尔一生虽没有在学校担任过教师工作，但他依然关心教育，并在哲学思考中提出许多先进的教育思想，他的教育思想虽然在当时的条件下不可能实现，但随着笛卡尔主义在欧洲、特别是在法国本土统治地位的加强，笛卡尔的教育思想也对法国产生了一定的影响。

由于笛卡尔反对经院哲学，反对把"神启"和宗教作为知识的来源，提倡科学和理性，在笛卡尔这些思想的影响下，法国的教育就比同时代的其他国家更注重人的智力的发展和思维能力的培养。当时受笛卡尔教育思想影响最大的是詹森派，这个教派中的知识分子，在笛卡尔思想的指导下，或创办学校，或从事教师工作。他们改革旧的教学机制，对学生采取温和的态度，在教学内容上，重视数学、地理、历史等科目的教学，强调学习本民族的语言并用母语进行教学；反对死记硬背，注重实物教学和趣味教学；他们在教学中更注重发掘学生们的智力和培养他们的判断力。由于采用了以上的教学方法，詹森派所创办的学校在法国呈现出一派新的气象，尽管这些学校20年后相继被耶稣会派查封，但笛卡尔的教育思想已经在法国的教育界埋下了思想的种子，一旦条件成熟，它就会在这片肥沃的土壤里开花结果。

1611年，法国成立了耶稣基督圣乐会，这个新教团体主要从事教育活动，他们在笛卡尔教育思想的影响下，也创办了类似于詹森派的新教学校。1773年，当法国禁止耶稣会活动后，他们的办学模式就在整个法国资产阶级革命时期产生了很大的影响。

17世纪，笛卡尔的教育思想虽然在法国当时的大学也曾遭到了旧势力的抵抗和排斥，但笛卡尔所开创的思想启蒙运动，随着卢梭、狄德罗等人的继起，终于形成了一股不可阻挡的历史趋势，对法国的教育产生了深刻的影响。可以这么说，没有笛卡尔

的思想启蒙，法国1789年的《人权宣言》和整个教育的世俗化的进程都将被推迟，从这个意义上说，法国的进步是受惠于她的这些优秀儿女的。

6. 笛卡尔的宗教思想及其与科学的关系

在探讨笛卡尔的宗教观时，我们必须弄清笛卡尔所处的时代和笛卡尔个人的身世，笛卡尔对待宗教与科学、理性和信仰问题上的妥协方法。

14至16世纪的文艺复兴，把人从天国拉到了人间，使人性重新从上帝回归到人本身。但那时的"人性"主要是指人的自然情欲、意志和人格等方面，还没有达到人的理性自觉的程度。人文主义所追求的主要还是人的自然情欲的满足，并从理论上说明追求现世幸福和物质利益的合理性。这种历史局限与当时科学发展的水平有很大的关系，因为一切真正的科学知识都与人的理性相联系而与超自然的信仰相对立。没有科学的发展，就没有真正的理性的自由和思想的独立。到了17世纪，科学发展异常迅速，涌现了哥白尼、刻卜勒、伽利略乃至笛卡尔之后的牛顿等伟大的科学家。这些以机械力学为中心的实验科学，用科学实验的方法不断地揭示出自然界的本质联系、因果关系和客观规律，这些通过实验可以重复再现的客观事实，不断地推翻宗教的教条和教义。科学家们抛开政治和宗教的纷争，在实验室里、书斋里或小范围知识圈里，搞实验、探讨各种问题，并通过显微镜或望远镜发现人的肉眼以外的种种自然奇观，在大量的资料和数据中总结出井然有序、数量准确的定律、定理。既然自然界有自己确定的运动秩序和规律，上帝的存在或对自然的干预就成了多余。自然理性和"无神论宗教"思想发展起来，他们要求恢复的不仅仅只是人的自然本性，而是要恢复和提高人之为

人的理性本质。

早在笛卡尔以前，法国思想家蒙田（1533—1592）就以《随笔》的形式对禁欲主义和教条主义进行了抨击，他在思考自我和人的理性时，却对人的理性产生了怀疑。他承认人类心灵在确切了解任何事物时都可能犯错误，为此，他的注意力不再关注认识是什么，而是关注“我知道什么呢”。他反复自问：“假如我们连我们自己都不知道，我们还能知道什么呢？”蒙田的设问把人的注意力从上帝那儿拉到了人自身，使人们开始注意到人的理性认知能力。在蒙田看来，既然人的理性如此有限，那么人的理解力是否应该真正涉足于宗教领域。他认为只要我们认识到信仰不依赖于理性，并且一个人的推理能力不能获得超自然的和神的智慧，那么运用理性来捍卫信仰就没有任何错误。蒙田认为，真正的宗教必须建立在信仰之上；但是有了信仰，理性可以用来强化信仰。人对宗教不能接近也不能干涉，只能谦逊地承受。谈到死亡，他认为：死亡是人生的尽头，而不是人生的目标。他认为：“世界上最伟大的事情即是去学知我们怎样依归自己。”这就告诉我们，人有今生没有来世，人要努力为今生今世而生活，而不要把自己皈依于上帝或来世，人应该学会对人自身的归依，这些观点明显是与基督教的教义相悖的。既然人的理性认知都值得怀疑，那么，就不应该“因一个人的意见而火烤他”，他主张宗教宽容。

蒙田的思想对笛卡尔影响很大，他一方面指出蒙田怀疑的不彻底性，另一方面又通过自己的理性推演来协调理性和信仰、科学和宗教的矛盾。在笛卡尔看来，中世纪的禁欲主义和教条主义是不可取的，但这并不意味着要彻底否定宗教，他对自己自小就信奉的宗教还是很虔诚的，即便在他的一生目睹或亲自经历了许多宗教战争和宗教迫害，但他仍不改自己儿时的信仰，当他第三次从荷兰返回法国后，他的朋友们亲眼目睹了这样一位

伟大的思想家每天到教堂祷告、忏悔,他进行这些宗教仪式时是那样地自然和虔诚,看不出任何异样和做作。对上帝的信仰,不仅合乎他的理性规则,而且也是他生活的基本原则,上帝在他的理论里,既是万物存在的根据,也是人的理性认知能力和真理的发源地。如笛卡尔曾以几何学方式论证上帝的存在,就把逻辑的必然性和必然的、实在的存在混淆了。笛卡尔对上帝的怀疑和论证都在客观上起到了消解的作用。正如阿尔诺神父在辩论中给笛卡尔提出的忠告:"怕的是今天有些倾向于不信神的人能够利用他的话来反对信仰和我们信之不疑的真理。"①其实,对笛卡尔来说,用理性来论证信仰本身就是隐含着强调理性作用的意义,当上帝需要用理性的论证才能确证时,上帝本身就成了理性推理的产物,如果我们怀疑人的理性时,也就怀疑了上帝。虽然笛卡尔一再申明他这只是理性证明的顺序,并不是事实的顺序,但这个理性思维的顺序对上帝存在的冲击力也是不可估量的,因为它毕竟教给了人们怎么想的方法。笛卡尔对上帝启示的真理也不是很放心,认为启示的真理也要接受理性的考验。至于与宗教有关的问题,笛卡尔认为有些可以用理性来证明,有些不能用理性来证明,对于那些不能证明的东西,只能靠信仰。可是对于这些信仰的宗教内容,笛卡尔一般采取的是回避的态度,他不愿对此做明确地回答,这在他与教会人士的辩论中表现的非常明显。对他们提出的有关的信仰问题,笛卡尔认为,上帝的问题只能让上帝去回答,我们人是回答不了这些问题的。尽管如此,在诸如宗教的问题上,笛卡尔已经最大限度地用理性来限制信仰。

对待宗教问题,笛卡尔有时也采取抽象承认具体否认的方法。也就是说在一般的情况下是承认有关宗教的基本信条的,

① 笛卡尔著、庞景仁译:《第一哲学沉思集》,商务印书馆 1996 年版,第 220 页。

但一旦到了具体的科学研究中，他就比较尊重实验结果和客观事实。当科学发现与宗教发生冲突时，他在二者不可调和的情况下，一般是尊重科学事实的。

他的“身心二元论”，把灵魂和肉体对立起来，认为人体是机器，人的灵魂如何与肉体联系，笛卡尔第一次提出反射心理学理论，即外界对象经由感官而达到大脑的松果腺，再由大脑返回，经由神经和筋肉组织而返回到感官。他的这一思想直接启发了俄国生理心理学家巴甫洛夫，为心理学研究开辟了道路。更重要的是，笛卡尔在人的精神方面坚持了无神论的思想。尽管他在身心关系上总是纠缠不清，而且后来也不得不承认这是人们根本不可能搞清的问题，但他毕竟把这个问题的研究交给了科学而不是神学。

在自然哲学方面，笛卡尔用机械力学原理去说明自然界的一切现象，不给宗教和神学留下任何可乘之机。他在《哲学原理》的后半部分，提出世界上的万事万物都具有广延性，并且都在进行着机械运动。从而坚持了世界统一性的原则。他说：“世界的广袤是无定限的……天上和地下的物质都是一样的，而且世界不是多元的……地和天是由同一物质做成的，而且纵然有无数世界，他们也都是由这种物质做成的。”[①]在笛卡尔看来，物质的本质属性就是它的广延性，即长、宽、高三个量向。物质与空间范围是统一的，因而物质使得任何地方的空间都必然存在一个实体，世界上根本就不存在 一个绝对的虚空。物质世界无论在宏观还是微观都是无限的。

关于世界的生成演化，笛卡尔用“涡旋理论”来解释天体演化和万物生成，他认为原初物质在混沌状态下做涡旋运动，万物就在这种旋风式的运动中分化、结合而生产万事万物，他第一次

① 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆 1959 年版，第 44－45 页。

用机械力学的原则解释天体演化，这种理论后来虽被牛顿所否定，但他毕竟坚持了机械唯物主义自然观。这是他对上帝创世说的直接挑战。

应该说,在自然观上,笛卡尔坚持了机械唯物主义的基本原则,在许多方面还具有辩证法的性质,如运动与静止、有限与无限、统一性和多样性等。他曾豪迈地向世人宣称:给我物质和运动,我将为你们构造出世界来。这是何等的胸怀和气魄!

不过,我们还应该看到,笛卡尔所说的世界、宇宙主要指的是自然界,他所说的物质统一性也不是完整意义上的统一性,他并没有包含上帝和人的灵魂，他把这些不可解说的东西都一概留给了信仰。笛卡尔希望科学与信仰在人们的生活中能够和谐相处、相互促进,以有益于人类的幸福和进步。

笛卡尔没像"自然神论"者那样把上帝塞进物质里,也没像康德那样把上帝赶到彼岸世界,他更没向尼采那样大喊:"上帝死了,上帝已经死了!"笛卡尔并不这样,他不愿、也不敢抛弃上帝,他需要借助上帝的"绝对力量"和他至善完满的本性来保证有"一个超验的世界秩序的根基",保证形而上学的善与可信性的成立,就保证了我思与真理之间的联系。

笛卡尔的愿望是良好的，但他的理性在科学的支持下早已突破了宗教的樊篱，为人类开创了一条崭新的道路。达朗贝尔在总结这个时代时,情不自禁地说:"在 17 世纪中叶,由于笛卡尔哲学的胜利,人们对整个世界的看法发生了根本转变。"[①]我们步入了一个新时代!

---

① [德]E. 卡西勒著、顾伟铭等译:《启蒙时代》,山东人民出版社 1996 年版,第 1 页。

7. 笛卡尔的伦理思想

笛卡尔是位伟大的思想家，他的价值是他的思想。但笛卡尔也是一个现实的人，他在思考的同时也要生活，因而也就必然要与社会环境及各种人打交道。研究笛卡尔的伦理思想，把笛卡尔的为人处世的基本原则和他的成功之道结合起来，对我们今天的人们或许也有所裨益。

笛卡尔一生致力于学术研究，正如他所坚持的"清晰明白"的真理标准那样，他对自己有清醒的认识，并始终把自己的思想和行动分得很清。在思想方面，他在不触犯教会利益的前提下，尽量使理性自由、自主地发挥，从而实现了一次又一次思想革命。但在现实生活中，他又是一个小心谨慎、狡黠圆滑的人，他首先不与社会对立，尽量适应社会的各种规则，躲避人世间的种种烦扰，过一种清静安逸的生活，他说谁隐得好，即活得好。他不喜欢过多的参与社会活动，更不愿成为人们关注的焦点，他不愿意当演员，而只愿意成为社会的观众，以一种欣赏的心态来观赏众生百态。他喜欢独自思考，在兴趣和爱好支使下做一些有价值的、创造性的工作，而且能够持之以恒地做下去。

像他那个时代的思想家一样，笛卡尔也是非常重视伦理学的。他认为人有天赋的理智能力，只要获得正确的求真方法，就能够拥有科学和智慧，在理性指导下过一种清醒明白的生活就是人的最大的幸福。笛卡尔在这里是把人类的幸福和形而上学的求真方法结合在一起的，这也体现了方法与目的的统一。

笛卡尔认为，中世纪的伦理学虽然有着崇高的道德，但它却没有非常清晰明白的道德价值标准，因而它就不能成为真正意义上的科学让人们去遵循。他在《方法谈》一书中指出："我将古代异教徒的伦理著作比喻为仅仅是建在泥沙之上的豪华与光辉

的宫殿：他们赞美德性，并且很正当地使它们看起来比世上任何其他东西都更为可取；但他们却没有给出关于德性的充分标准。"[①]笛卡尔在《哲学原理》一书中曾把全部哲学比作一棵树，而伦理学就是这树枝上的最高智慧。"我所谓道德科学乃是一种最高尚、最完全的科学，它以我们关于别的科学的完备知识为其先决条件，因此，它就是最高度的智慧。"[②]哲学是伦理学的根，为其提供营养，而伦理论学则是哲学结出的最美的果实。

暂时伦理学

在人们还未掌握科学的理性方法，正在寻求真理的时候，人们仍需要生活，这就如同盖房子，当你将所有的旧房拆除后，总还得建设一些临时性的住房，以建房过程中的临时住房。这种房子虽然不很完善，但仍然不失为过渡时期完全幸福的保障。笛卡尔把这些临时的房子就比作他的"暂时伦理学"。当然，这些暂时的伦理规则，"只是供尚未知道更好原理的人暂时应用的"。目的是为了"使行动继续"，从而获得永久的伦理规则和幸福生活。为此，笛卡尔特地为自己制定了四条规则。我们应从两个方面理解这些规则：一是要把规则的内容与笛卡尔的行动加以比较，二是要通过笛卡尔的规则制定来看笛卡尔本人的伦理学理念。关于各条的基本内容，我们在前边已经介绍过，在此不再赘述，我们着重谈谈其他方面。

第一条的主要内容是守法、敬神。在阐述这一条的合理性时，笛卡尔做出以下几个方面的区别。

第一，他把思想和行动加以区别。在笛卡尔看来，思想和行动是有区别的。一个人的思想可以是独立自由的，但一个的行动却不能随心所欲。因为人的行为的发生是要与周围的环境和他

---

① 赵敦华：《欧美哲学与宗教讲演录》，北京大学出版社2000年版，第60页。

② 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第XⅧ页。

人发生关系，一个人要想在思想上探求真理，就必须有一个安逸的环境，所以为了那个最终的目标，人必须首先学会适应环境，遵守当地的法律、风俗习惯，包括自己的信仰，要学会与人和谐相处。笛卡尔一生到过很多地方，无论是默默无闻的时候，还是名声显赫的时候，他在生活上都是一个循规蹈矩的人，与后来的康德很相像。他一生所有的冲突大都是由思想的斗争引起的。

第二，把大众与贤人区别开了。笛卡尔认为，他之所以遵纪守法、随乡入俗，一方面是因为这是大众都遵循的基本规则，更主要是因为这些规则与“最明智的人士所奉行的相符”，在还未来得及对此做出正确判断前，“我想信不能比随从智者的意见更好”。这就为他以后遵循斯多葛主义的思想奠定了理论上的基础。

第三，把伦理的相对性与绝对性区别开来。笛卡尔认为暂时的伦理只是属于相对的伦理，它与绝对永久的伦理是有根本的区别的。前者只是一时一地的人遵守的，是与当时的社会环境相联系，后者则是所有人都必须遵循的基本的伦理法则。既然要奉行与智者相符合的伦理规则，笛卡尔看到，各国、各地都有智者，如中国、波斯等。究竟应该遵循哪个呢？笛卡尔认为应该选择本地、本国的智者贤人的伦理规则，因为只有他们的伦理规则与本地区的实际相结合，是符合本地的实际情况的。伦理的相对性还表现在，它和法律一样，是不断地变化的，重要的是我们要学会正确地判断真假、好坏。

第四，把制定规范者的言论和行动区别开了。判别哪些是智者的真正意见，不是看他说什么，而是看他怎么做。伦理规范是调节人与人之间关系、约束人的行为的。如果制定者嘴上说一套，实际上做的是另一套，或者说他所说的那份伦理规则仅仅是让别人执行的，那么这样的伦理就有问题。这说明这个口是心非的人不是处于恶意，就是他的内心也是一塌糊涂，如果连他

自己都说不清伦理的合理性，那又怎么让别人去信奉呢!

第五，把极端与适度区别开了。在诸多的伦理规范中，笛卡尔选择那些最“稳妥的”、适中的原则，而避免那些极端的原则。因为在笛卡尔看来，稳妥的是好的，因为它较容易实行；极端的是坏的，因为如果选错就意味着他离正确的道路更远，错误就更难以纠正。笛卡尔在这里特别声明，“凡是有损于个人自由的诺言，我皆视为极端”[①]。到这里我们似乎发现，笛卡尔反对道德上的极端主义，坚持中庸和适度原则，是为了维护个人的自由和幸福。这也是一切伦理道德的根本目的。

笛卡尔的第二条规则主要是讲人在行为时必须意志坚定、果断持久。行为和思想是不一样的，思想的能力是天赋的，思想的过程是自由的，只要方法正确就一定能求得真理。它似乎不需要什么外在的力量和物质性条件，完全是一种的纯粹的理性活动。难怪笛卡尔一再告诫我们：“除了我们的思想以外，没有一样东西是完全属于我们权下的。”[②]因为在笛卡尔看来，思想之所以完全属于我们，是因为它由我们的自由意志所控制，而自由意志是一不可分的单纯物质，如果它存在，就是以完整的形式存在着，且发挥着自己的作用；如果它不存在，那就不可能发挥任何作用。

人的行为就不同了，他需要借助于人的肉体与外在对象发生关系。而且在现实生活中，为了生存，我们必须不断地行动。“当我们无法辨别哪个是较真确的意见时”，我们不应该犹豫彷徨、止步不前，因为“在日常生活的行为中，往往不允许我们迟疑，这是千真万确的道理”[③]。我们应该努力寻找那些可靠性的意见，“即使我们还不会观察到一意见比另一意见更可靠”，但我

①②③ 钱志纯编译：《我思故我在》，（台湾）志文出版社 1976 年版，第136、138、137 页。

们还是应该尽快地作出决定，并且毫不动摇地持久执行。笛卡尔在这里通过可靠、持久和善这三个观念实现了从思想到行为的合理转换。在笛卡尔看来，思想和行为的区别是，思想是求真，而行为则是为善。当我们的理性对意见进行了可靠性的判断后，这已经是一个理性的判断，虽然这种判断并不是很真确，它具有一定的偶然性。但笛卡尔认为，这种“概然的确实性……足以供日常生活之用”[①]。因为“上帝既是至善的，而且是一切真理的来源，因此，他所给我们的那种分辨真伪的官能，就一定不能是错误的”[②]。上帝的至善使我们的决断具有确实性的基础，从而保证了我们的行为在理智限定的范围内进行，在这种情况下，我们的行为结果就是善的，它“能将我从一切悔恨和良心和不安中解放出来”。问题是，在结果没有出现时，我们必须持久地坚持。在充分、审慎地思考之后，果断地决定、持久地坚持是一个人在生活上有所成就的基本原则。

我们这里注意到，为了保证这个行为原则，笛卡尔把上帝的至善、理性的真和我们的意志统一起来了，从而为我们的行为奠定了坚实的基础。笛卡尔在1645年4月5日写给伊丽莎白公主的信中宣称，只要我们以“坚实和持久的决心来执行理性所指导的一切，而不随激情和趣味的变化而转移。我们认为，德行严格地存在于这一决心的坚定性中”[③]。“在笛卡尔看来，神圣的天命在一个偶然性的世界中保证了人类具有确定性，它意味着，通过智慧，一个人可以获得幸福。”[④]

笛卡尔制定的第三条规则是改变自我。这就是说，在人的行为中，我们既不能克服命运、也不能改变世界秩序，因为这些都是上帝的意志，是我们人力所不能。即便那些“身外之物”，也

①② 笛卡尔著、关文运译：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第61、62页。
③④ 赵敦华：《欧美哲学与宗教讲演录》，北京大学出版社2000年版，第62页。

是绝对地在我们能力范围之外的。人一旦对自己的能力有了清醒的认识，他就不可能做自己力所不及的事情。因为“我们的意志，天生随从理智，只有我们的理智认为有些可能时，它才去追求”[①]。当然我们可以反问笛卡尔，你不做怎么就知道不能做呢？笛卡尔会说，既然我的理性已经告诉我不能做，谁还会做明知不能做的事呢？这不是自讨苦吃，作为有理性的人是绝对不会这么干的。如果我们“化必然为德行”，只做力所能及的事，而不奢望力所不及的事，那我们就会比其他人“更为富裕，更有能力，更为自由，更为幸福”。到这儿，你会觉得笛卡尔软弱的有点自欺，为了不使行为在现实中捅出什么乱子，他要求人的行为遵循理智的限制，而他的理性的自明性又能保证人获得能力所及的信息，这当然好。问题是他的理性是超验的，是需要上帝来保证的。我们总不能再按照理性指引的道路去证明上帝存在吧，那不成了循环论证了吗？笛卡尔这种生活伦理态度在一定程度上受古希腊和罗马时期的斯多葛派伦理思想的影响。早期的斯多葛派把自然、人性、理性、美德和幸福统一起来，认为人应顺应自然的法则而生活，即应遵守理性和道德而生活。而人要有德行，成为善人，就必须用理性克制情欲，征服痛苦、恐惧、欲望、快乐这四种主要情欲，达到清心寡欲以致无情无欲的境界。二者所不同的是，笛卡尔的理性更清晰纯粹，而斯多葛派的“自然”则不很明确；斯多葛派强调“清静无为”，笛卡尔强调“尽力而为”；过好现实的感性生活是斯多葛派的目的，而这只是笛卡尔生活的一个方面，笛卡尔的临时性伦理原则，强调个人“量力而行”是为了他的思想在理性世界里更加“有为”。

第四条规则是职业的选择和持久地坚持问题。笛卡尔认为，人生应该选择那些最有价值、最有意义的善的职业。而且当

① 钱志纯编译：《我思故我在》，（台湾）志文出版社 1976 年版，第 138 页。

我们一旦认定这种职业的价值和意义，我们就应该为它贡献自己的一生，在知识的发现和创造中得到幸福和快乐，最终促进人类的公共利益。尽管笛卡尔不便评论别人所从事的职业，但从他对自己的职业的自豪和赞美的口气看，他认为自己目前所从事的职业就是最有价值和意义的，"用我全部的生命，来培养我的理性，尽我力之所能，遵循我所拟定的方法，在真理的领域上迈进。自从我开始遵循这方法，就体味到这极度的快慰，甚至我不相信此生中有人能获得比此更为甜蜜，更纯洁的快慰"[1]。

笛卡尔认为，他所设定的四条临时性伦理规则，只是仅仅适合自己，他并无意把自己的意见强加给别人。因为"天主赐给了每一个人一些分辨是非之光"，每个人都有选择、决定和判断自己伦理生活规则的能力。人不应满足于听从别人的意见，倘若自己有更好的意见，就应该毫不犹豫地改变原来的意见。笛卡尔的这种见解也如培根一样，是对权威假象的破除。

持久的伦理规则

关于持久的伦理规则，在笛卡尔看来，应该是包含人类一切知识中最高的、最完美的知识。由于各门学科的知识还很不完善，笛卡尔认为这样的伦理现在还不敢奢谈。可是笛卡尔在他第四条伦理规则的末尾，毕竟是在为人们寻找一种把真、善、美统一起来的持久的伦理规则。

在笛卡尔看来，真正的知识是理性判断的结果，而我们的意志只有在理性的指导下才可能使人类避免错误，使人类避免错误获得真理就是真正的善。因为人的意志在本性上是趋善弃恶的，而只有"我们的理智指示它何者为善何者为恶"。正确的理性判断使人获得知识，即真理。人的意志只有在真理的指导下才能有大德、行大善。正是在这个意义上，笛卡尔才认为："要做

① 钱志纯编译：《我思故我在》，（台湾）志文出版社 1976 年版，第 140 页。

得好，只要有恰当的判断就够了。而要做得最好，就是说要修大德，和尽量获得凡能获得之美善，也只需要有最恰当的判断就够了。"[1]笛卡尔的意思是说，一个人只要有"恰当的判断"，他就可以获得善行及其一切由此而得的善。而如果他要"做得最好"，就意味着他要超越自己的现在和他人，那他就必须善于从人类知识中寻找那些"最恰当的判断"，而这样的判断是最完美、最完善、最真确的伦理原则，当然也就是人类持久坚持的伦理原则。笛卡尔似乎在给人类开列一个一劳永逸的"药方"，他的伦理学与他的形而上学在此达到完美的结合。

那么，什么是笛卡尔所说的"德"呢？笛卡尔认为："理性支配感情、意志支配欲望就是德。"在笛卡尔看来，人的心灵由意志、知觉和情感构成。意志是人的主动精神，是自由的；知觉受外物作用而产生，虽然也能产生观念，但这些观念往往是不清晰的；情感是由人体的血气运动而引起的。知觉和情感又被称为心灵的感情。关于意志、感情和理性三者的关系笛卡尔在《哲学研究》和《心灵的激情》中分别都有研究。笛卡尔认为，"所有的感情本性上都是好的"，但感情究竟发挥什么作用那要看它是否能被人的理性所驾驭。如果人的理性不能很好地驾驭人的感情，人就会由于滥用情感而造成道德沦丧。人有自然欲望，它在对人的身体健康和理性健全方面起一定的积极作用，欲望也要受理性和意志的约束和限制，否则就会导致欲望的放纵。人的欲望的放纵又会影响理性判断和道德行为选择和道德评价。所以，在笛卡尔看来，一个人如果能时刻把情感和欲望置于自己理性和意志的支配之下，那他就能成为一个有道德的人，就会做符合道德的事。那么如何才能使"理性支配感情、意志支配欲望"呢？笛卡尔认为关键是在恰当的理性判断中获得真理性的知

---

① 钱志纯编译：《我思故我在》，（台湾）志文出版社 1976 年版，第 140 页。

识。只有求得知识的正确途径,才能获得最大数量的至善,不仅获得个人最大的快乐和幸福,而且以可以造福于人类。

笛卡尔关于知识与善的关系使我们想起苏格拉底的名言:"美德即知识。"苏格拉底对知识和明确推理的思考怀有强烈的信心,以致认为知识可以成为伦理道德的基础,这个问题在柏拉图《美诺篇》中曾有记述。苏格拉底认为"美德是一种善",而知识是一切的善,所以美德即知识。因为一个人只要他知道什么是德行,他就会有德行。在苏格拉底看来,世界上"没有人有意作恶和无意为善","没有人有意追求邪恶的东西或者他认为是邪恶的东西。趋恶避善不是人的本性。当被迫在两种邪恶之间有所选择时,没有人在可以取其小者的情况下,选择那比较大的"。[①] 按苏格拉底推论,知识是一切的善,美德是知识,美德即是善。美德即是善,那它就是有益的,"因为一切善的东西都是有益的";美德的有益并不是无条件的,只有当它被正当使用时才是有益的;而正当使用一定是在理性指导下进行的,也就是由智慧来指导的。所以,如果美德是有益的,它必定"是灵魂的一种性质",它必定是一种智慧。而智慧实质上就是知识,所以,美德即知识。这样苏格拉底就把道德与知识、知识与行为结合在一起了。

由此看来,苏格拉底的思想对笛卡尔有着一定的影响,他们都同意知识与善或德行之间的必然联系,都承认人的意志在善恶选择上的"趋善弃恶",都力图把自己的伦理思想统一在真、善、美的基础上。笛卡尔和苏格拉底是两个不同时代的人,但他们把知识与伦理道德联系起来,一方面把伦理道德纳入知识的范畴,另一方面也提高了知识的地位。而提高知识的地位,其实就是提高人的地位和作用。但笛卡尔在这里更强调人的理性的

① [美]梯利著、葛力译:《西方哲学史》,商务印书馆 1995 年版,第 58 页。

作用。

笛卡尔所谓的“知识即至善”，是与苏格拉底的“美德即知识”的命题有着很多的一致性。笛卡尔在1637年4月27日写给麦尔塞纳神父的信中也承认着个事实。在信中，他承认自己的“要做得好只要判断得好就够了”的思想其实就是中世纪经院哲学的观点，并引用那时的谚语“一切罪行即无知”来作为证据。

说到这，我们似乎应该给笛卡尔伦理思想画上一个句号了。可是，我们总觉得笛卡尔的伦理思想远不止这些，他更深层的内容需要我们继续的研究和发掘。

8. 结束语

文艺复兴用自然激情冲破千年黑暗，笛卡尔的理性光芒恩泽后人。他是近代第一人，是近代认识论的奠基者。他在怀疑中确立自我，用“自我”的“理性之光”反思心外的一切，身体、上帝、物体、宇宙等，凡是“我”之外的任何东西都得经受理性的审查。他在追问“我如何认识”、“我能够是确定的吗”的过程中实现了哲学的转向，并把它作为哲学的首要问题。从此人们在理性方法指导下，一路高唱凯歌走向现代。虽然说在现代化的进程中人们的理性有些异化，尼采曾试图阻止这种趋势，他谴责人和人的生活：理性，太理性！要求“重新估价一切价值”，但这决不意味着是对笛卡尔思想的否定。

笛卡尔开近代思想之先河，他的理性方法已渗透到现代生活的各个方面，他的“身心二元论”的难题依然是现代人的难题。可以说，对笛卡尔思想的突破就是对笛卡尔思想的发展，而人类一旦弄清身心关系，那将是人类思想的又一场革命。从这个意义上说，提出问题有时比解决问题更重要。

中国现在正经历着一场深刻的社会变革，几千年封建社会

形成的根深蒂固的封建思想，既是我们思想的丰富宝藏，又是我们精神的沉重负荷。特别是封建思想的残渣余孽，严重地阻碍着中国现代化的进程。面对现实,认识自我,仅有热情是不够的,我们每个人都需要清醒的理性指导。此时此刻,重温笛卡尔的思想,应该是很有裨益的!

思想的天空一片湛蓝，伟人的心灵如星光灿烂。当我们从忙忙碌碌的尘世走进自己的心灵，用我们的心眼仰望天空，你会看到,那颗最明、最亮、如天眼般闪烁的巨星就是笛卡尔。

走进了你的思想,就是走进了你的家……

附录一

参考书目

笛卡尔著,管震湖译．探求真理的指导原则．北京:商务印书馆,1991.

笛卡尔著，庞景仁译．第一哲学沉思集．北京：商务印书馆,1996.

笛卡尔著,关文运译．哲学原理．北京:商务印书馆,1959.

北京大学哲学系编译．十六—十八世纪西欧各国哲学．北京:商务印书馆,1961.

钱志纯编译．我思故我在．台湾:志文出版社,1976.

冯俊．第一哲学研究．北京:中国人民大学出版社,1989.

Haldane, E. S. Descates. His Life and Times. London, 1905.

钟宇人，余丽嫦主编．西方哲学家评传．山东：人民出版社,1984.

罗素著,何兆武译．西方哲学史．北京:商务印书馆 ,1986.

陈修斋主编．欧洲哲学史上的经验主义和理性主义．北京：人民出版社,1986.

姚鹏．笛卡尔的天赋观念说．北京:求实出版社,1986.

尚新建．笛卡尔传．河北:人民出版社,1997.

张志伟等．西方哲学问题研究．北京：中国人民大学出版社,2000.

[英]约翰·科廷汉著,江怡译．理性主义者．辽宁:教育出

版社,1998.

W. C. 丹皮尔著，李珩译．科学史．北京：商务印书馆，1997.

[英]亚·沃尔夫著,周昌忠等译．十六、十七世纪科学、技术和哲学史．北京:商务印书馆,1997.

罗芃，冯棠，孟华．法国文化史．北京：北京大学出版社，1997.

[美]S．汉姆普西耳编著,陈嘉明译．理性的时代．北京：光明日报出版社,1988.

海尔曼·德·丹·麦尔维尔·斯图沃特等演讲，赵敦华等编．欧美哲学与宗教讲演录．北京:北京大学出版社,2000.

王吉胜主编．中西思想命题要览．辽宁:教育出版社,1996.

吉尔伯特·赖尔著,刘建荣译．心的概念．上海:译文出版社,1988.

保罗·戴维斯著,徐培译．上帝与新物理学．湖南:科技出版社．

大事年表

1596

3月31日　诞生于西部土伦省莱依镇(今名叫笛卡尔-莱依镇)。

1604—1612

入拉弗莱舍学院就读。

1613—1616

在波埃顿大学攻读法律,并获法律硕士学位。

1617

在拿骚军队总部当侍从军官。

1618

11月　在荷兰巧遇数学家毕克曼。

1619

先后游历荷兰—丹麦—德国—波兰等地。

7月　服役于奥地利。

冬季　在乌尔姆得三梦。

1620

军旅生活，转战各地。参加奥地利元帅梯利指挥的波汉姆战役。

1621

春季　随布克沃伊伯爵在匈牙利服役。

7 月　离开军队，由仆人陪伴坐马车到摩拉维亚，回荷兰。

1622

2 月　离开荷兰，经比利时，回雷恩。

3 月　回家分家产，其继承的产业每年可得六七千法郎。

1623

回巴黎，出售产业（包括母亲在佩隆的那份）。

1624

在罗马结识巴格诺大主教。归程路线：佛罗伦斯—皮埃蒙特—都灵—苏萨。

1625

春季　取道桑尼山、越过阿尔卑斯山回国。在此时研究大量的自然现象。

6 月　在巴黎广结新老朋友。

1628

8 月　参观战役，并了解军事工程和国防等知识。

冬季　写拉丁文《指导心灵探求真理的有用而清晰的原则》。

1629

3 月　告别巴黎，流亡荷兰。开始写《宇宙论》两部分：《论光》、《论人》。

1630

可能短期访英。在阿姆斯特丹学解剖学，经常出入于屠户。

1633

因受伽利略事件的影响，决定不发表《宇宙论》。

1635

寄《折光学》给小惠更斯。

7 月　在德文特，海伦为其生一女，取名法兰星·笛卡尔。

冬季　开始写《谈方法》，次年出版。

1636

匿名出版《谈关于正确指导理性和科学中寻求真理的方法，附折光学、气象学、几何学》。

1640 年 *4* 月—*1641* 年 *4* 月

充分利用当地图书馆。《沉思集》完成，开始征求意见。英国资产阶级革命爆发。

1642

拉丁文《第一哲学沉思集》交付出版社。

1643

在恩得吉斯特过流亡生活。与伊丽莎白公主通信。

1644

第一次回国。拉丁文《哲学原理》出版。

1645

开始写《论激情》。

1647

答复克丽斯丁娜关于爱和憎、情绪控制等问题。

1649

9 月　应瑞典女王之邀，乘瑞典海军专轮前往瑞典。

1650

2 月 11 日　因肺病逝世于瑞典。

附录三

主要著作

《第一哲学沉思集》(简称《沉思集》)(1641)	Meditationes de prima philosophia (1641)
附:《异议和答复》	第二版(1642);法译(1647)
《几何学》	La Geometrie (1637)
《论灵魂的激情》(《论激情》)	Les passione de l' ime (1649)
《论人》	L' Homme (约 1630 —1633)
《论世界》	Le Monde (约 1630—1633)
《气象学》	Les Meteores (1637)
《屈光学》	La Dioptrique (1637)
《探求真理的指导原则》	Regulae ad directionem ingenii (约 1627—1628)(未完成稿,遗著)
《哲学原理》	Principa philosophiac (1644);法译(1647)

后　记

写完了。只觉得眼花手麻,电脑的声音也有些嘶哑,好像和我一样困乏。可是,我的心灵还在笛卡尔的精神世界里遨游,我被笛卡尔光芒四射的精神魅力所吸引。我想,笛卡尔固然伟大,可孕育这颗伟大灵魂的热土一定也很伟大。我爱笛卡尔,也爱法兰西!

能写这本书并把它写完,全仗着易杰雄主编。要不是他前催后赶,我此时还不知在什么地方偷懒。易教授是我的恩师,我在北京大学学习时有幸认识了他。其实我只听过他一次课,就被他的人格魅力所感染,从此我们就有了绵延不绝的精神交往。他是我人生的导师!

感谢管震湖先生,他的译著《探求真理的指导原则》和译著后面的丰富资料,给我提供了写作的基本框架;霍尔登先生的著作《笛卡尔——生平及时代》(Haldane, E. S. Descates; His Life and Times)(London, 1905)丰富了我的写作内容;亚·沃尔夫先生的著作《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》弥补了我自然科学知识方面的缺陷。还有诸多前辈的译著和研究成果都为我的写作提供了很大的帮助。没有他们,我简直寸步难行。

更要感谢我的妻子,她为此付出的心血难以估量。人常说,成功的男人后面一定有位伟大的妻子。我想说,平凡男人后面的妻子未必就不伟大。

我还要感谢默默帮助我的诸多朋友,他们的无私奉献让我

感动不已！

写作是生命的耗损过程，也是心灵的升华过程。现在，我就要把这个被“过程”浓缩的“产儿”奉献给社会。我知道，她就像只丑小鸭，很丑，也不温柔；满身瑕疵，还充满稚气。还望诸位多多调教！多谢了！

刘自觉

记于2000年中秋月圆时